Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محمود أمين العالم

الفكر العربي بين خصوصية والكونية

Bibliotheca Alexandrina
0016324

دار المستقبل العربي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفكر العربى بين الخصوصية والكونية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفكر العربي بين الخصوصية والكونية
محمود أمين العالم
الطبعة الثانية ١٩٩٨
© ١٩٩٦، حقوق الطبع محفوظة

الغلاف للفنان: محيي الدين اللباد

الناشر: دار المستقبل العربي
٤١ شارع بيروت – مصر الجديدة
تليفون ٢٩٠٤٧٢٧ ، القاهرة - ج.م.ع.

رقم الإيداع بدار الكتب القومية ١٠٥٧١ / ١٩٩٦
الترقيم الدولي ISBN 977 - 239 - 115 - 5

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفكر العربى
بين
الخصوصية والكونية

محمود أمين العالم

دار المستقبل العربى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مدخل عام

يمكن لهذا الكتاب أن يكون الجزء الرابع لكتب ثلاثة سبقته هى: «معارك فكرية» (١٩٦٥)، و «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» (١٩٨٦) و «مفاهيم وقضايا إشكالية» (١٩٨٩). فالجامع بين هذه الكتب الأربعة هو معالجتها للفكر العربى المعاصر فى تجلياته النظرية والاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة. إلا أنه برغم هذا الموضوع الواحد الجامع الذى تعالجه هذه الكتب الأربعة، فإن كل كتاب منها له خصوصيته النابعة من خصوصية اللحظة التاريخية التى يعالج فى سياقها هذا الموضوع الواحد. وهذا مايعطى لكل منها دلالة تاريخية خاصة. فكتاب «معارك فكرية» يضم كتابات تمتد من بداية الخمسينيات حتى منتصف الستينيات، أى تنتسب إلى القضايا الفكرية والقومية التى كانت مثارة طوال المرحلة الناصرية. ولهذا يغلب على هذه الكتابات الطابع السجالى. على حين أن كتابىْ «الوعى والوعى الزائف» و مفاهيم وقضايا إشكالية» يضمان كتابات تمتد فى أولها من بداية السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، وتمتد فى ثانيهما إلى أواخر الثمانينيات، أى فى مرحلة الردّة على المشروع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الناصرى ولهذا يغلب على هذين الكتابين الطابع النقدى للمفاهيم وللقضايا النظرية والفكرية السائدة فى هذه المرحلة.

أما هذا الكتاب فقد كُتبتْ دراساته، لا فى إطار أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وايديولوجية مناقضة للمرحلة الناصرية فحسب، بل كذلك فى إطار وضع تاريخى عالمى مختلف، تفككت فيه المنظومة الاشتراكية العالمية، وتحللت مشروعاتها التنموية، وحدث استقطاب رأسمالى عالمى تحققت فيه الهيمنة لحفنة من البلاد الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا تفجّر تساؤل كبير حول مصير الخصوصيات القومية والثقافية فى إطار هذه السيطرة والهيمنة الرأسمالية. وهذه هى الإشكالية الرئيسية التى يسعى هذا الكتاب لمعالجتها فى تجلياتها وتناقضاتها وتفريعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة، وهى الإشكالية نفسها التى تدور حولها مناقشات وحوارات وندوات فى جميع أنحاء العالم اليوم تحت عنوان «صراع الحضارات».

على أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب فى أكثر من موضع من دراساته، هى أن عصرنا الراهن تسود فيه حضارة واحدة تمتد لأول مرة فى التاريخ من أدنى الأرض إلى أقصاها، وان اختلفت وتفاوتت مستويات هذه الحضارة الواحدة بين هذا المجتمع أو ذاك، فيرتفع المستوى الحضارى عند من أسهموا وما زالوا يسهمون فى انتاج وإعادة إنتاج هذه الحضارة، عن مستوى من يقفون عند حدود استهلاك ثمرات هذه الحضارة أو المساهمة فى إنتاج هامشى طفيلى فيها. إن هذه الحضارة هى التى يطلق عليها اسم «الحضارة الغربية»، وإن كنت أرى أن هذه التسمية قد تعبّر عن المصدر الأول والأساسى لانطلاق هذه الحضارة [دون إنكار مصادر أخرى لها]،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكنها تخفى الطبيعة الحقيقية لبنية هذه الحضارة. ذلك أنها تعبّر أساسا عن نمط انتاج محدد هو نمط الإنتاج الرأسمالى. فالطبيعة الرأسمالية لم تقف عند حدود الغرب، بل امتدت إلى كل أركان الأرض شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، سواء من حيث الانتاج والاستهلاك، ومن حيث الجانب المادى والعملى والجانب المعنوى والقيمّى. ولا شك أن نمط الانتاج الرأسمالى بطبيعته الساعية للتوسع والربح والسيطرة، هو الذى له الفضل فى تحقيق هذه الوحدة الحضارية الراهنة، بصرف النظر عما ارتكبه وما يزال يرتكبه من جرائم فى سبيل تحقيق أهدافه التوسعية الربحية!. وعندما نشير إلى نمط الانتاج الرأسمالى، فلسنا نقصد بعده الاقتصادى فحسب، بل نقصد كذلك بعده الاقتصادى والسياسى والايديولوجى والثقافى عامة.

ولقد ارتبط هذا الطابع الرأسمالى للحضارة الراهنة – منذ بدايته الأولى – برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجّه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية التعبير، وهى العناصر الأولى التى تشكل البعد الثقافى لهذه الحضارة الرأسمالية فى نشأتها الأولى. ولكن سرعان ماتخلّت عنها بعد ذلك.

إلا أن هذه الحضارة الواحدة أو هذه العولمة أو الكوكبية أو الكونية – نتيجة لطبيعتها الرأسمالية – قد تم الاستقطاب فيها – كما ذكرنا من قبل – لمصلحة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا الاستقطاب هو مانسميه بالهيمنة. والهيمنة – فى تقديرى – هى الصورة الأكثر تطوراً وفاعليةً وشمولا لما نطلق عليه اسم «المركزية الأوروبية». وما أكثر مايتم الخلط بين العولمة والهيمنة. وفى تقديرى أن هناك فارقا بينهما رغم مابينهما من تداخل حميم. فالعولمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ظاهرة تاريخية موضوعية، وهي نتيجة للطابع التوسعي لنمط الانتاج الرأسمالي، فضلا عن المكتشفات التكنولوجية في مجال الاتصالية والمعلوماتية. أما الهيمنة فإن تكن نابعة من الطابع التنافسي للنمط الرأسمالي عامة، فإنها نتيجة للتفاوت في مستوى التطور بين البلاد الرأسمالية نفسها، وخاصة بعد تفكك المنظومة الاشتراكية وانتهاء مرحلة القطبية الثنائية في العالم بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية لصالح الولايات المتحدة الأمريكية وللنظام الرأسمالي عامة.

على أنه بتفاقم هذه الهيمنة، أخذت تحتدم – من ناحية – صراعات المصالح التجارية بين الدول الرأسمالية نفسها حول أسواق العالم، مستخدمة أرقى ماوصلت إليه المعرفة العلمية والمكتشفات التكنولوجية، وتتفجر – من ناحية أخرى – الاختلافات والتمايزات والخصوصيات والهويّات القومية والعرقية والدينية والثقافية عامة، ويحتدم الصراع فيما بينها وبين الهيمنة الرأسمالية العالمية.

على أن هذه الخصوصيات والهويّات القومية والدينية والثقافية هي في تقديري الاستمرار الثقافي لحضارات قديمة تحللت وأخذت تطغى عليها الحضارة الرأسمالية الراهنة. ولهذا تبرز في هذه الخصوصيات الثقافية الدعوة إلى محاولة إحياء القديم والبحث عن الجذور، والتمسك بالثوابت والأصول الأولى لحضاراتها القديمة.

وهكذا نتبين في عصرنا الراهن حضارة عالمية أو كونية واحدة ذات نمط رأسمالي سائد. كما نتبّين هيمنةً لبعض البلاد الرأسمالية الكبرى على هذه العولمة الحضارية. وفي إطار هذه العولمة والهيمنة تحتدم صراعات المصالح التجارية والاقتصادية عامة بين البلاد الرأسمالية نفسها رغم مابينها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من أشكال تنسيقية وتحالفية، كما يحتدم صراع الهويّات والخصوصيات القومية والوطنية والدينية بين بعضها البعض حينا، وبينها وبين الهيمنة الرأسمالية على أسس مصلحية وإن اتخذت مظهرا قوميا أو دينيا أو ثقافيا أو حضاريا عامةً. ولهذا تسعى هذه الدول الرأسمالية المهيمنة – وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية – إلى تنميط العالم تنميطا سياسيا واقتصاديا وثقافيا دعما لهيمنتها ولمصالحها الخاصة، وليس دعما لوحدة الحضارة أو تطويرا وتنمية بشرية وديمقراطية لعولمتها.

وفى ظل هذه الهيمنة أخذت تتآكل المشروعية الدولية التى قامت مؤسساتها عقب الحرب العالمية الثانية فى ظل توازن القوى العسكرية والنووية بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا نرى الولايات المتحدة الأمريكية تتدخل تدخلا عسكريا سافرا لتفرض إرادتها ومشروعاتها، وتحقق مصالحها فى أكثر من بلد من البلدان النامية أو بلدان العالم الثالث عامةً. وتسعى لتوسيع السوق العالمية وفرض قوانينها أو فوضاها على هذه البلدان، وذلك عن طريق شروط البنك الدولى وصندوق البنك الدولى، كما تسعى لتهميش دور الدولة فى هذه البلدان وتصفية دورها الانتاجى والخدماتى، وقصر دور الدولة على الجانب الأمْنى القمعى لحماية المصالح الرأسمالية. كما تسعى لتفكيك الروابط الإقليمية والقومية ومحاولة إخضاعها لمشروعاتها التوسعية والاستغلالية الخاصة. وما أكثر الشواهد على ذلك فى أنحاء العالم. ولعل عالمنا العربى أن يكون شاهداً أو شهيداً بليغا على ذلك.

فهناك التواجد العسكرى الأمريكى المكثف فى أكثر من بلد عربى، وهناك التدخل السافر فى العديد من قضاياها الداخلية، وإغراقها بالديون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واستتباع اقتصادها للسوق الدولية، وتفكيك مخططاتها ومشروعاتها التنموية والتصنيعية الاستراتيجية خاصة، فضلا عن محاولة فرض مشروع اقتصادى شامل للشرق الأوسط يستهدف المزيد من تفكيك النظام العربى ، وإهدار حق الشعب الفلسطينى فى أرضه ودولته المستقلة، وتحقيق المزيد من السيطرة الاقتصادية – فضلا عن العسكرية – لاسرائيل على البلاد العربية عامة، التى هى امتداد للهيمنةالأمريكية عامة على المنطقة. ولست أغالى إن قلت إن الحرب التى تشنها أمريكا اليوم ضد الإرهاب، وبخاصة ضد ايران والعراق وليبيا، إنما تخفى صراعاً تجارياً حاداً بينها وبين شركائها فى الهيمنة العالمية وفى النظام الرأسمالى عامة، وان حاولت أن تعطيه مظهرا حضاريا أو ثقافيا أو إنسانيا أو أمنيا، دون أن يعنى هذا إنكار ظاهرة الإرهاب المستشرية بغير شك. إن أمريكا فى الحقيقة تخوض حربا اقتصادية ضد أصدقائها وأعدائها على السواء، تتدعم بها هيمنتها وتدير بها أزمتها الاقتصادية الطاحنة فى إطار الأزمة الشاملة للرأسمالية.

وفى إطار هذا كله، أخذت تبرز فى العالم، فلسفة جديدة تسعى لإهدار قيم العقل والتنوير والحداثة التى ازدهرت – كما ذكرنا من قبل – فى بداية نشأة النظام الرأسمالى. وأخذت هذه الفلسفة الجديدة تشيع اللاعقلانية والرؤية الجزئية المتشظية، وتدحض القيم العامة والمبادئ والأنسقة الكلية المعرفية والتاريخية والعلمية بإسم مابعد الحداثة، مستغلّة فى ذلك الطابع الشمولى المغلق فى ممارسات بعض المبادئ الكلية والإيديولوجيات، فضلا عن التوجهات الأداتية الميكانيكية الجامدة والاستخدامات العدوانية القمعية للعلم والعقلانية فى بعض التجارب السياسية والاجتماعية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خلاصة الأمر أنه ليس ثمة صراع حضارات فى عصرنا الراهن فى إطار هذه العولمة الحضارية الرأسمالية. فليس هناك صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم الطابع التراثى والقومى الخاص لكل منهما، وليس هناك صراع حضارى بين أمريكا وأوروبا، وليس هناك صراع حضارى بين أمريكا وليبيا أو بين أمريكا وإيران، أو بينها وبين أى دولة أخرى من دول العالم، وان اتخذ هذا الصراع – أحيانا – مظهرا قوميا أو دينيا أو ثقافيا وايديولوجيا. إن الصراع هو صراع مصالح اقتصادية بين البلاد الرأسمالية نفسها بعضها وبعض، من أجل المزيد من التوسع والربح والهيمنة، وحل أزماتها الاقتصادية والاجتماعية المتفاقمة، وطمس الخصوصيات القومية والوطنية والثقافية عامة أو توظيفها لخدمة مصالحها الخاصة.

وفى مواجهة هذا الواقع العالمى الجديد، الذى مايزال فى دور الانتقال والتشكّل، هناك أكثر من موقف:

** هناك أولا من ينكر الوجود الموضوعى للعولمة أو الكونية الحضارية، مكتفيا بإدانتها والسعى إلى القطيعة معها، بل مع العصر عامة. ولهذا يتم التصدّى لهذه العولمة ولهذا العصر برؤية حضارية كاملة مناقضة لهذه العولمة وهذه الكونية، تستند إلى الأصولية السلفية الدينية. وهو فى الحقيقة موقف يفضى إلى العزلة عن حقائق العصر، ويكاد يكون تعبيرا عن أزمة التخلف والتبعية. ولكنه لايقدم حلا لها، وإنما يفاقمها، بل يسهم فى تغييب حقائقها الموضوعية عن الجماهير وفى حرفها عن التوجه النضالى والمطلبى الصحيح.

** وهناك موقف آخر، يدعو للاندماج والتكيف الهيكلى مع مقتضيات وضرورات السوق العالمية اندماجا وتكيّفا كاملين، بصرف النظر عما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يفضى إليه ذلك من طمس للخصائص والهويات القومية والثقافية، بل وإهدار المصالح الاقتصادية والاجتماعية. وهو موقف أقرب إلى الانتحار القومى والثقافى والذاتى.

** وهناك موقف ثالث يتمثّل فى الحرص على التمسك بالخصوصيات والحدود والمصالح القومية على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى، والعمل على تطويرها وتعميقها معرفيا وانتاجيا وديمقراطيا وإبداعيا، دون استعلاء شوفينى أو قطيعة مع حقائق العصر، بل الحرص على تمثّل هذه الحقائق تمثلا عقلانيا نقديا، وفى غير انصياع كذلك لما تفرضه الهيمنة الرأسمالية العالمية من مشروعات لاتتفق مع المصالح والخصوصيات القومية والثقافية، بل مقاومتها.

وفى تقديرى أن جوهر معركة عصرنا الراهن المباشرة الآنية، هى النضال من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على العالم، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، وحماية حق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والإبداعية فى إطار مستجدات العصر وخصوصية واقعها، فضلا عن إشاعة المعرفة العلمية فى آخر تجلياتها، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم. إن وحدة هذه الخبرات والتجارب وتنميتها هى السبيل – فى تقديرى – لبناء عالم إنسانى جديد، يتم فيه احترام الهويات والخصوصيات المختلفة. فلا وحدة صحية للعالم إلا باحترام الاختلاف والتنوع، ولا تحقق للاختلاف والتنوع بشكل صحىّ إلا فى إطار الوحدة.

وإذا كانت الرأسمالية هى النظام السائد لعصرنا الراهن، فإنها ليست

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نهاية التاريخ، ولا تعبر عن نهاية الايديولوجيات.

وبرغم الصورة القاتمة الشديدة القتامة، بل الفوضى الضاربة أطنابها في عالمنا المعاصر، وبرغم هذه الرأسمالية الشرسة، فإن هناك – بدون تفاؤل عاطفي زائف – قوى معرفية وثقافية وإنتاجية في مختلف المجالات وفي مجالي الاتصالية والمعلوماتية خاصة، وهي قوى تمهد لمرحلة انتقالية لحضارة إنسانية مختلفة أكثر إنسانيةً ورقيـًا وعدالة وسلاماً وحرية وإبداعاً.

إن جنين هذه القوى يتجلّى في مختلف النضالات الوطنية والديمقراطية والثقافية والعلمية والسلامية والبيئية والعقلانية والتقدمية والاشتراكية المحتدمة على امتداد عالمنا المعاصر كله وفي نضالات شعوب الدول الرأسمالية والنامية على السواء والتي تدق أبواب مستقبل جديد لإنسانيتنا وعالمنا.

هذه في تقديري أبرز المعطيات الأساسية للخريطةالصراعية للوضع العالمي الراهن. فأين موقعنا وموقفنا نحن العرب منها ؟!

أتمنى أن تحمل الصفحات التالية بعض الضوء الذي يشارك في تنمية المزيد من الوعي العلمي المناضل بهذا السؤال المصيري، حتى يكون لنا وجودنا الفاعل في صياغة الملامح والقيم الجديدة للتاريخ الإنساني المعاصر.

محمود أمين العالم

سبتمبر ١٩٩٦

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حول مفهوم الهوية

في كتابه تلخيص مابعد الطبيعة يقول فيلسوفنا الكبير ابن رشد «إن الهوية تقال بالترادف للمعنى الذى يطلق على اسم الموجود وهى مشتقة من الهو كما تشتق الانسانية من الانسان»، وهو بهذا يعود بنا إلى مفهوم الهوية أو الذاتية فى منطق أرسطو باعتبارها تماثل الشئ مع ذاته. فألف هى ألف وليس لا ألف – ولهذا نرى فى «التعريفات» للجرجانى «أن الهوية هى الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار» والامتياز هنا بمعنى الخصوصية والاختلاف، لا بمعنى التفاضل. ولعل ابن خلدون قد استطاع ان يبرز هذا المعنى أكثر وضوحا بقوله فى المقدمة «لكل شئ طبيعة تخصه». وعلى هذا فانتفاء خصوصية الشئ هو انتفاء لوجوده ونفيه.

وابن خلدون يعمم الخصوصية الوجودية على كل شئ، جمادا كان أم نباتا أم حيوانا أم انسانا. فللجماد طبيعته الخاصة التى تتجلى فى تنويعات جمادية مختلفة لكل منها طبيعته الخاصة داخل الطبيعة الخاصة العامة للجماد. وكذلك الشأن فى النباتات والحيوانات وكذلك الشأن أيضا فى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الانسان. فالانسان عامة له طبيعة تخصه إلا أنه داخل هذه الطبيعة الموحدة المشتركة، هناك التنوعات والاختلافات فى اللون والعرق والمنشأ والعادات والثقافات واشكال العمل والحياة والممارسات والعلاقات والأبنية المجتمعية ومستويات المعيشة الى غير ذلك. ولكن الانسان ليس مجرد طبيعة تتحرك وتتحقق بشكل آلى أو غريزى شأن النبات والحيوان، بل هو تاريخ مضاف الى الطبيعة. والتاريخ الإنسانى ليس مجرد حركة أو نقلة فى الزمان، بل هو سيرورة من الوعى والإرادات والمصالح والثقافات الذاتية والجماعية المتصارعة المتفاعلة المتلاحقة، مع ضرورات الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية المادية. ولهذا فإن خصوصية الإنسان الحقيقية ليست خصوصية طبيعية بقدر ماهى خصوصية مجتمعية وتاريخية، استطاع ابن خلدون أن يضع يده على بعض قوانينها فى عصره. على أن هذه الخصوصية التاريخية، بما هى تاريخية، تتغير وتتطور وتتجاوز ذاتها باستمرار، وتأسيسا على هذا، فان الهوية الإنسانية عامة فى تحققاتها وتنوعاتها المختلفة ليست أقنوما ثابتا نهائيا، إنما هى هوية متغيرة متطورة مجتمعيا وتاريخيا، بتغير وتطور المجتمعات والأوضاع والأحوال والخبرات، وتنامى أشكال الوعى والثقافات والمنجزات والإرادات والقدرات والمصالح المختلفة، وتجميد هذه الهوية الإنسانية فى تحققاتها المختلفة فى التاريخ وتحويلها إلى نسق أو أنساق ثابتة هو تهميش للهوية بل طمسها موضوعيا وإنسانيا، بل تجميد للمجتمع والتاريخ معا.

لكل مرحلة مجتمعية وتاريخية هويتها المعبرة عن مكتسباتها ومنجزاتها وممارساتها وأفكارها وعقائدها وقيمها وإعرافها السائدة ولكن ليست ثمة استمرارية لهوية ثابتة جامدة محددة طوال التاريخ، فهذه رؤية أرسطية شكلية للهوية يغلب عليها الطبيعة لا التاريخ الذى هو جوهر إنسانية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإنسان. إنما لكل مرحلة جديدة هويتها التى هى تطور متجدد للهوية فى المرحلة السابقة، أو انحدار وتدهور لها. إنه التماثل واللاتماثل، الاستمرار والانقطاع، الثابت والمتغير ثقافيا وموضوعيا فى جدل التاريخ ولهذا فكل تثبيت إطلاقى للهوية وجعلها معيارا مرجعيا ناجزا نهائيا طوال تاريخ مجتمع من المجتمعات هو رؤية تجميدية لا تاريخية وغير موضوعية لهذا المجتمع.

على أن للهوية بعدا آخر. ليس أقل أهمية. لعلنا نعود به مرة أخرى إلى ابن خلدون فى حديثه عن أن لكل شئ طبيعة تخصه. فالخصوصية ليست خصوصية متجددة متطورة تجددا وتطورا ذاتيا فحسب، بل هى كذلك عند ابن خلدون، خصوصية منفتحة على غيرها من الخصوصيات الأخرى. بل إن حقيقتها لاتكتمل بخصوصيتها الذاتية وحدها، وإنما بعلاقتها بهذه الخصوصيات الأخرى.

ان حقيقتها ليست فى ذاتها فحسب وإنما فى نسبتها وفى إضافتها وفى فاعليتها، فالعصبية مثلا عند ابن خلدون عندما نقرؤها قراءة شاملة فى فصوله المختلفة نتبين أنها ليست فى ذاتها، ليست فى حسبها ونسبها فحسب، وإنما فى ثمرتها، فى فاعليتها أساسا.

وكمثال آخر يقول هذا المفكر العظيم فى مجال الاقتصاد «إن قيمة الشئ ليست فى ذاته وإنما بما فيه من عمل. وكلما زاد العمل فى الشئ زادت قيمته» فقيمة القنية كما يقول إنما هى «من دخول العمل الذى حصلت به. إذ لولا العمل لم تحصل القيمة».

وإذا كان ذلك يصح فى الأشياء، فما بالنا فى الإنسان. إن الهوية ليست من ناحية، كما ذكرنا، أقنوما ثابتا منجزا جاهزا نهائيا بل هى مشروع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متطور فاعل، مفتوح على المستقبل، وهى ليست من ناحية أخرى مغلقة على ذاتها مكتفية بها، وإنما ذات طابع علائقى متفاعل فاعل مع غيرها. إن التطور والتفاعل للهوية، لايلغيها بل يغنيها، ويجعلها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة راكدة. ولهذا فهوية الإنسان هى بالضرورة فى تجدده لا فى جموده، وفى تفاعله وتفتحه لا فى عزلته، وأكاد أقول إن هذا التطور والتفاعل والتجدد والتفتح المتصل هو جوهر الشرط الإنسانى وجوهر طبيعته الابداعية. على أنه إلى جانب هذا الطابع التاريخى المتطور للهوية، فضلا عن طابعها المتفاعل والمتشابك مع مختلف الهويات والخصوصيات الأخرى، فإن الهوية كبعد ثالث من أبعادها وكدلالة موضوعية لها ليست أحادية البنية، ولا تتشكل من مقوم واحد فحسب هو المقوم الدينى وحده، أو المقوم الإثنى القومى أو العرقى وحده، أو المقوم اللغوى وحده، أو مقوم الخبرة والممارسة التاريخية التراثية وحدها أو المقوم الثقافى والوجدانى والإبداعى وحده، أو الخبرات المجتمعية المشتركة وحدها، أو المقوم المصلحى وحده، وهى ليست إيجابية فى كل عنصر من عناصرها بل فيها من الإيجابى كما فيها من السلبيات، فيها مايعبر عن تقدم وفيها مايعبر عن تأخر وتخلف، وإنما الهوية هى مركب وحصيلة من اتصال وانقطاع وتداخل وتفاعل هذه العناصر جميعا، وإن برز الى الصدارة أحد هذه المقومات على المقومات والعناصر الأخرى تعبيرا حادا عن الهوية فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ وبحسب طبيعة الظروف الموضوعية السائدة أو الطارئة. على أن حقيقة الهوية وقوتها وفاعليتها إنما تكمن فى تضافر وتفاعل مختلف مقوماتها فضلا عن تجددها وتفتحها بما تقتضيه ملابسات ومستجدات الحياة. وإذا انتقلنا من هذه التحديدات المجردة إلى واقعنا العربى اليوم، لتبين لنا أنه بعد مرور أكثر من مائة عام لا تزال الأسئلة التى فجرها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفكرو عصر النهضة منذ أواخر القرن التاسع عشر هى الاسئلة التى لا تزال مثارة بيننا حتى اليوم. فما زلنا نتساءل عن هويتنا، نبحث عنها ونحاولها، نظريا وفكريا وفى ممارستنا الأدبية والفنية والإبداعية عامة.

حقا، لقد تغيرت وتطورت أمور عديدة فى حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة، وتحقق تنوير وتحديث، بل تحققت منجزات مبدعة خاصة فى مجال الأدب والفنون، ولكنى أزعم أن ماحدث من تغير وتطوير وتنوير حياتى أو ثقافى، كان ولا يزال نخبويا علويا برانيا، أو كان ولا يزال متناثرا فى جزر محاصرة متفرقة، ولم يمس جذور الأبنية العميقة الأساسية لمجتمعاتنا العربية. فما زال تخلفنا الاجتماعى قائما، ولا يزال بل يتفاقم تمزقنا القومى، ولا تزال أميتنا الأبجدية شائعة بين أغلبية سكاننا فضلا عن التدنى الثقافى السائد إلى جانب أن اقتصادنا لا يزال اقتصادا هشا تابعا يغلب عليه الطابع الريعى والاستهلاكى والبذخى فى محيط من الفاقة والتخلف.

لهذا كان من الطبيعى أن يظل سؤال عصر النهضة المجهضة سؤالا معلقا فى أعناقنا.

ولا أتردد فى أن أقول بصراحة موضوعية، إنه مايثار سؤال الهوية فى بلد من البلدان، الا حين تكون الهوية فى أزمة مجتمعية كاملة، فحيث لاتكون هناك أزمة لا يثار سؤال الهوية. إن سؤال الهوية يكون دائما سؤالاً مشروعا وصحيا، لا عندما يكون السؤال: ماذا، ماهى الهوية؟ بل عندما يكون: كيف تكون الهوية، وعندما لايكون مجرد سؤال بل يكون إجابة تتحقق وتتنامى بالعمل والاجتهاد والابداع فى مختلف المجالات. على أن سؤال الهوية مع ذلك فى حياتنا المعاصرة هو سؤال مشروع تماما،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالضرورة أن يكون كذلك فى هذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية التى تكاد تخرج اليوم من التاريخ وتتفكك وحدتها القومية.

أتذكر كما نتذكر جميعا بغير شك قول شاعرنا العربى القديم:

ليس الفتى من يقول كان أبى
إن الفتى من يقول ها أنـــذا

وما أكثر مع الأسف من يكتفون بالغناء بـ «كان أبى»، وما أكثر مع الأسف من يحاولون علاج جراح الحاضر بوصفات جاهزة من الماضى البعيد. وما أكثر كذلك من يقولون ها أنذا استعلاء وخيلاء. إن الفتى الذى نريده حقا واعتقد أنه موجود بيننا كذلك وان يكن محاصرا إلى حد كبير ليس الفتى الذى يقول فحسب كان أبى، أو الذى يقول ها أنذا بل الذى يقول: أنا أفعل، أنا أحرر وأتحرر، أنا أضيف، أنا أجدد، أنا أتقدم، أنا أبنى، أنا أبدع.

وإن الفعل الخلاق هو حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة.

لست أعنى بهذا أن نتجاهل تراثنا القديم، نتجاهل هويتنا، نقتل آباءنا كما يقول فرويد. لعلى أفضل أن نقتلهم بالفعل على حد قول شيخنا أمين الخولى نقتلهم فهما وعلما وتمثلا عقلانيا نقديا لأفضل ماقدموا وأضافوا، وأن نسعى نحن الى مزيد من الاضافة والابداع.

هذا فى تقديرى المعنى الحقيقى لاحترامنا لتراثنا ولتحقيقنا الخلاق لهويتنا وهذا هو السبيل لازالة هذه الثنائية المعلقة بين الأصالة والتحديث. وهذا هو المعنى الحقيقى أيضا لانفتاحنا على عصرنا، أى التمثل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاستيعاب العقلانى النقدى والاضافة الابداعية الى تراثنا وإلى عصرنا.

إن أخطر ماتتعرض له هويتنا هو جمودها واستغراقها فى استنساخ رؤية ماضوية وفرضها على حاضرنا فرضا بليدا..

وإن أخطر ماتتعرض له هويتنا كذلك هو عزلتها وقطيعتها عن عصرها باسم الاصالة أو الاصولية أو تقليصها فى رؤية أحادية جامدة.

على أن أخطر ماتتعرض له هويتنا كذلك هو ميوعتها وفقدانها لذاتها الواعية ولقدرتها العقلانية النقدية الإبداعية وضياعها فى تقليد أو خضوع أعمى بليد لخبرات سياسية واجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية لاتصلح لملابساتنا وأوضاعنا واحتياجاتنا الخاصة.

ولعل هذا هو، أخيرا، ماتتعرض له هويتنا هذه الأيام. إن الهواء الذى تتنفس وتنتعش وتتحقق وتتوحد به هويتنا هو فى تقديرى التنمية الانتاجية العربية الشاملة وهو العقلانية واحترام الاختلاف فى الرأى وروح النقد والحرية والابداع. ولهذا ما أجدرنا، دائما أن نحول سؤال الهوية إلى إجابة فعلية وإلى ممارسة وتحقق مبدع.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الهشاشة النظرية
فى الفكر العربى المعاصر

مدخل عام : فى مقال قديم بعنوان « بلاش فلسفة »(١) قلت : « ما أعرف شيئا أخطر على مجتمعاتنا من سيادة هذا التعبير « بلاش فلسفة » ولقد أشرت فى هذا المقال إلى أن لكل منا فلسفته سواء كان واعيا بها أو غير واع وأننا فى حاجة إلى أن نقف موقفاً نقدياً واعيا من هذه الفلسفة التى نتنفسها كل يوم لننتقل بها إلى مرحلة الوعى والوضوح والنضج . ولم تكن هذه الدعوى إلى الفكر الفلسفى ـ فى الحقيقة ـ إلا دعوة إلى الفكر النظرى . فالفلسفة – فى تقديرى – هى قمة التنظير الفكرى – وفكرنا العربى – كما ذكرت فى مقدمة كتاب آخر(٢) يفتقد النظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية، فالشتات الفكرى والتخليط الفكرى والانتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكرى هو بعض ما يتسم به فكرنا العربى المعاصر » . وأضيف إلى هذه السمات بعض سمات أخرى مثل : سيادة الثوابت النصيّة الأصولية والتماثلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والإيديولوچية إلى غير ذلك .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفى تقديرى أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى هذه الدعوى إلى فكر نظرى نقدى تأسيسىّ، وخاصة فى هذه المرحلة من حياتنا العربية التى يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف فى الفكر والواقع على السواء على حين يتفجّر عصرنا بمنجزات معرفية وتنكولوچية باهرة تكاد تشكّل نقلة جديدة فى حضارة الإنسان .

ولست أقصد بالفكر أو أخصّ به مجالا معرفيا معينا أو اتجاها فكريا أو منهجيا محدداً وإنما أقصد به الفكر الذى يَستَبطِن ويتجلى فى مختلف أشكال التعبير والسلوك، سواء كان وعيا فلسفيا أو دينياً أو علمياً أو ممارسات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عسكرية أو ديمقراطية أو إدارية أو تعابير فكرية أو أدبية أو فنيةً أو قيماً معنوية أو سلوكاً عمليا أما المدلول النظرى للفكر فهو – فى تقديرى الارتفاع به – أى بالفكر – من حالة الاستبطان واللاوعى وعدم الاتساق إلى أداة إدراكية منهجية ناقدة لذاتها ، قادرة على تفسير ظواهراها الذاتية، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية فى الماضى والحاضر ، فضلا عن التعامل الموضوعى معها ، والانتقال من مرحلة التفسير إلى مرحلة التقييم والاستشراف العملى للمستقبل .

وعلى هذا فالفكر النظرى هو مسعى إدراكى تفسيرى عام ، يقوم بتنظيم وإعادة تشكيل مجموع الحالات التى تتكون منها وبها الأشياء والأحداث والوقائع والأوضاع والعلاقات والمشاعر وأشكال السلوك والممارسات والتعابير المختلفة. فهذا التشكيل والتنظيم يضيئها ويضفى عليها معنى أو دلالة كلية، ويكشف مصادرها وأسبابها وإمكاناتها وفاعليتها وغايتها، كما يمهد بهذا لنقدها وتحديدها وتجاوزها . إن الفكر النظرى هو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوعى المتسق المنظم الموضوعى الكلّى الذى تتسق به خطواتنا وممارستنا الفكرية والعملية والتقيمية .

وهو لايبدأ من فراغ، بل هو ثمرة نماذج تراثية ومعرفية وخبرات اجتماعية وإنسانية سابقة، وراهنة مشروط بها ومتجاوز لها فى الوقت نفسه باعتباره على الأقل تفسيراً وتقييماً لها، وإن لم يكن قطيعة معرفية معها، أى إضافية إبداعية إليها، وبرغم هذا الطابع المتسق المنظم الموضوعى الكلى للفكر النظرى فلا يكاد يخلو فكر نظرى من جانب إيديولوچى بسبب مشروطية أدواتة المعرفية الإنسانية، ومشروطيته السياقية والظرفية التى تضفى عليه بالضرورة – رغم صحته الموضوعية – طابعا نسبيا فى الإطار التاريخى العام . ولهذا يتراوح الفكر النظرى بين الهشاشة والطغيان الإبديولوچى والذاتى من ناحية والدقة والاتساق والموضوعية المعرفية من ناحية أخرى. ويرتفع مستوى الدقة النظرية فى الدراسات العلمية الطبيعية، على حين تخفت وتتضاءل أو تتخذ مستوى مختلفا مغايراً من الدقة فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتقييمات والأحكام والرؤى الإنسانية ذات الطابع العام.

على أن السمه الأساسية للفكر النظرى – فى تقديرى هى قيمته التفسيرية الكلية فى مجال من المجالات أو فى نطاق شامل أكبر من مجال واحد، ذلك أن الواقع الطبيعى والإنسانى واقع بالغ التعقيد والتداخل والتفاعل، سواء من حيث المكان أو الزمان أو تنوع وتعدد العناصر والمعطيات مما يفرض ضرورة الرؤية التفسيرية الكلية ولست أقصد بالكلية هذا الشمول الطوبولوچى الأفقى فحسب، وإنما الشمول التتابعى العمودى كذلك ، أى الكلية فى بنيويتها وتاريخيتها معا. ولهذا فإن هذه الرؤية الكلية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لاتعنى نسقا مغلقا وإنما وحدة العلاقات بين المعطيات المتناثرة المختلفة المتنوعة – موضوع دراسة الفكر النظرى – بما يقدم تفسيراً لها، دون أن يعنى طمس خصوصية كل من هذه المعطيات وتميز بعضها عن بعض، ودون أن يعنى كذلك انغلاقها فى وجه بروز معطيات وعلاقات أخرى ممكنة، أو جمودها ووقوفها ضد كل تطوير وتغيير وتجديد .

وعلى هذا، فكل فكر نظرى، فى تقديرى، هو من ناحية نسق معرفى كلىّ ذو طابع بنيوى وتاريخى مفتوح على إمكانات شتى وهو من ناحية أخرى نسق تفسيرى وتقييمى يعبر عن إضافة معرفية تكشف عن إمكانية تأسيس واقع مغاير، وليست هذه الإضافة المعرفية إلا إرهاصا معرفيا لوجوده الممكن والجنينى.

حقا. هناك المنهج التفكيكى أو مابعد الحداثى الذى ترتفع أعلامه هذه الأيام فى مجال المناهج المعرفية . وهو ماقد يتعارض مع ماقلناه عن الطابع الكلى للفكر النظرى على أن المنهجية التفكيكية – فى تقديرى – هى مسعى لكشف بنية أعمق من البنية الظاهرة للمعطيات موضوع الدراسة وهى بهذا تعد مسعى تمهيديا للوصول كذلك إلى تفسير كلى أعمق. وإذا لم تكن كذلك فلن تكون أكبر من مجرد لعب ذهنى يفتقد القيمة النظرية.

ويقوم الفكر النظرى – أخيرا – على مجموعة من الفروض والمفاهيم العاملة التى تشكل أدوات هذا الفكر فى التحليل والربط والتفسير والتقييم وفى التطبيق العملى لنتائجه كذلك. ولهذا يقوم الاختلاف بين فكر نظرى وآخر – بشكل موضوعى – على الاختلاف فى الأسس المفاهيمية التى يتأسس عليها كل منهما، وفى القيمة الموضوعية التفسيرية والاختيارية والعملية لهذه الأسس المفاهيمية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عذرا لهذه الإطالة فى هذا المدخل النظرى العام . فلعله أن يمهد لنا تناول أزمة الفكر العربى المعاصر تناولا منهجيا متسقاً .

أزمة أم لا أزمة ؟: قد يكون من السذاجة أن نبدأ هذه الفقرة بهذا السؤال؟ فليس هناك شك فى وجود أزمة نكاد نتلمسها بشكل حسىّ فى مختلف المستويات المتخلفة والتابعة فى فكرنا وواقعنا سواء كانت سياسية أو عسكرية أو اقتصادية أو إنتاجية أو اجتماعية أو ديمقراطية أو ثقافية. فضلا عن واقع تمزقنا القومى – على أن هناك من المفكرين العرب من ينكر وجود هذه الأزمة، بل لعله يرى الأمر على النقيض من ذلك .

فأنور عبد الملك على سبيل المثال ينفى وجود أزمة أصلا مستنداً إلى نوعين من الحجج : النوع الأول هو أن الأمة العربية مستهدفة للعدوان الغربى. ولو كانت فى أزمة لما كانت هدفا لهذا العدوان(٣). وفضلا عن هذا، فلو كنا فى أزمة لما قمنا بدخول ستة حروب فى ٥٢ سنة فى أعوام ٤٨ ، ٥٦ ، ٧٣ ، حرب اليمن، وحرب الاستنزاف(٤) أما النوع الثانى من حججه فتستند إلى سرد مختلف المنجزات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية التى تحققت فى مختلف البلاد العربية طوال تاريخها الحديث، مثل ازدياد الإنتاج الصناعى والزراعى وازدياد نسبة التدارس وعدد خريجى الجامعات إلى غير ذلك. ويرى أنور عبد الملك أن مفهوم الأزمة مفهوم اقتحم العقل العربى بواسطة أجهزة السياسة والثقافة والإعلام الغربية بهدف زعزعة ثقة الطلائع القومية فى انجازات العرب شعوبا ودولا. وتاريخ هذه الأفكار التى يقول بها أنور عبد الملك تعود إلى الثمانينيات، ولكن هذا لايقلل من دلالتها. فمنطقها الذى تستند إليه مايزال قائما ولست أنتوى هنا مناقشة هذه الأفكار فقد سبق أن ناقشتها فى موضع سابق(٥) ولكن حسبى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القول بأن تفسير وتقييم أنور عبد الملك للوضع العربى يستند إلى رؤية وضعية خارجيه لبعض تضاريس العالم العربى، وهى رؤية يغذيها استعلاء قومى وفهم تآمرى محدود للتاريخ وافتقاد للمفهوم الموضوعى للأزمة ولهذا فهى رؤية إجرائية خالية من الاتساق النظرى الكلى، وتكاد تكون دعوة إلى تكريس الواقع القائم اكتفاء ببعض إصلاحات تكميلية فيه.

على أننا نجد عند مفكر آخر هو حسن حنفى فى بعض مقالاته، وفى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» فكرا لاينفى الأزمة فحسب بل يرى على العكس من هذا – أن الحضارة العربية الاسلامية قد بدأت منذ سنوات عشر مرحلة جديدة من الصحوة والنهوض لأخذ زمام المبادرة من الحضارة الغربية التى تدخل فى مرحلة الانهيار والأفول.

ويستند حسن حنفى فى تفسيره وتقييمه هذا إلى رؤية شبه حتمية قدرية للتطور التاريخى الاسلامى بغير أساس موضوعى، تقول هذه الرؤية بمراحل ثلاث لهذا التطور التاريخي، كل مرحلة منها تدوم سبعمائة سنة المرحلة الأولى بدأت من القرن الأول الهجرى وانتهت فى القرن السابع الهجرى وتنتهى بابن خلدون . أما المرحلة الثانية فتبدأ من القرن الثامن الهجرى حتى القرن الرابع عشر وتنتهى بعصر التحرير من الاستعمار . أما المرحلة الثالثة أى السنوات السبعمائة الثالثة فقد بدأت بالفعل كما يقول حسن حنفى منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها العصر الذهبى الثانى للحضارة الإسلامية(٦) ، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف لأنها استكملت مراحلها الثلاث. ورؤية حسن حنفى فى كتابه المذكور هى محاولة لبناء مركزية حضارية إسلامية فى مواجهة المركزية الحضارية الغربية وهى تتشح برداء نظرى عام إلا أن بنيتها النظرية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تتسم باستمرارية تاريخية تنطلق من مركز قبلى أصولى دينى ثابت غير مشروط بعوامل موضوعية تاريخية . ولهذا فهى فى الحقيقة لاتنفى الأزمة ولا تتجاوزها بل تواجهها مواجهة استعلائية حضارية معكوسة، تكاد بدورها أن تكرس الأزمة وسوف نعرض لهذا بتفصيل أكبر فى فقرة لاحقة.

على أننا قد نجد العديد من المفكرين الذين يعون حقيقة الأزمة ولكنهم يخلطون بين سماتها وأسبابها، بل يجعلون من هذه السمات أسباباً لها. فالأزمة عندهم إنما ترجع إلى جمود الفكر أو العقل العربى واستناده إلى النموذج السلفى والقياس الفقهى الذى يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وإنكار مبدأ السببية الموضوعية إلى غير ذلك. وبهذا يكتفون بتفسير أزمة الفكر العربى تفسيرا ابستمولوچيا خالصا بمكوّنات بنيته نفسها، وثوابتها المتصلة منذ عصر التدوين حتى عصرنا الراهن وهكذا تصبح أزمة الفكر العربى هى أزمة من صميم سماته التكوينية والبنيوية. ولاشك فى أهمية هذا النقد الابستمولوچى لمكونات الفكر العربى بصرف النظر عن دقة أو شمول نتائجه ولاشك كذلك فى أن هذه السمات تمارس فاعلية شرطية وسببية فى بعض تجليات الفكر العربى قديما وحديثاً، إلا أن الاقتصار على هذا النقد الابستمولوجى والتثبيت اللاتاريخى لهذه السمات، يفضى إلى تغييب المصادر والأسباب الموضوعية والتاريخية لأزمة الفكر العربى .

ولعل محمد عابد الجابرى أن يكون من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنّون هذا النقد الإبستمولوچى للفكر العربى(٧) .

وهكذا يتبين لنا أن الإجابة على سؤال الأزمة تكشف بذاتها عن بعض سمات هذه الأزمة بل تكاد تكون بعدا من أبعادها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أزمة التباس مزدوج: هناك أزمة فى الفكر العربى المعاصر ولاسبيل إلى فصلها عن أزمة الواقع العربى نفسه موضوعيا وتاريخيا وتؤرخ هذه الأزمة بعصر النهضة، وبما يسمى بصدمة الحداثة، أى هذا اللقاء الدرامى بين الواقع المتخلف والواقع الأوروبى المتحضر الوافد بفكره وأطماعه وعلمائه واساطيله وجيوشه منذ مفتتح القرن التاسع عشر – بل إن هذا التاريخ ليس تأريخاً لبداية الأزمة، بل هو تحديد كذلك لأسبابها الموضوعية والتاريخية. فالأزمة ليست مجرد أزمة تفاوت فى المستوى الحضارى بين متأخر ومتقدم إذ لو كان الأمر كذلك لما كان ثمة أزمة ولانحصر الأمر فى محاولة اللحاق بالمتقدم إذا لم يكن هناك مايحول دون ذلك .

بل لعلى أرى أن القرن الثامن عشر كان يغلى بإمكانات فكرية نظرية وتفتح حداثى ذاتى لم يستكمل نموه وسرعان ما أجهضه هذا الوافد الأوربى(٨) وتكمن أهمية هذه الرؤية فى تفسير اللقاء بين الأنا العربية الإسلامية والآخر الأوروبى بأنه لم يكن بداية التحديث فى فكرنا وواقعنا العربيين وإنما كان أساساً بداية لأزمتهما التحديثية ونحن لانقصر هذا اللقاء على بدايته المتمثلة فى الحملة الفرنسية على مصر، وإنما نمتد بها إلى قيام دولة محمد على والاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ .

فى تقديرى أنه منذ ذلك التاريخ وبسببه حتى اليوم أخذت تسود فى فكرنا النظرى العربى ثنائية تتمثل فى هذه العلاقة الملتبسة المتأزمة بين الأنا العربية المتخلفة والآخر الأوروبى المتحضر. لايعود هذا الالتباس أساساً إلى ثنائية التخلف والتقدم كما ذكرنا ، بل إلى ثنائية أخرى فى قلب هذا الآخر الأوروبى نفسه هى ثنائية التحضر الذى يمثله هذا الآخر بما يتضمنه من منجزات علمية وواقتصادية واجتماعية من ناحية، وبين العدوان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاستعمار الذى يمارسه علينا هذا الآخر والتبعية التى ما نزال نعيشها منذ مرحلة الصدمة الأولى حتى بعد أن تحقق لبلادنا العربية جميعاً استقلالها السياسى. فما يزال فكرنا وواقعنا بعانيان التخلف والتبعية إزاء هذا الآخر. من هذا الالتباس بين الأنا والآخر ، ومن حيث مستوى التحضر ومن حيث هذا الالتباس داخل الآخر نفسه بين المتحضر والهيمنة الاستغلالية الاستعمارية، من هذا الالتباس برزت في تقديرى – أزمة مزدوجة كذلك فى الفكر العربى وفى الواقع العربى على السواء ولقد كانت منذ البداية وما تزال أزمة فكر وأزمة واقع معا، يغذى كل منهما الآخر سلبا وإيجاباً. بل أكاد أقول يغذى كل منهما الآخر سلباً . أكثر مما يغذّيه إيجابا فالواقع العربى يكاد باستمرار تخلفه أو لو شئنا الدقة باستمرار تقدمه المتخلف عن الآخر الغربى بل وتفاقم تبعيته له، أن يضاعف من تخلف الفكر العربى نفسه، أو لو شئنا الدقة كذلك، أن يضاعف من تقدمه المتخلف والفكر العربى الذى ساد منذ ذلك الوقت المبكر وحتى الآن لم يستطع أن يجيب على أسئلة الواقع وبالتالى لم يستطع أن يقدم حلولاً ناجعة لهذه الأسئلة بل أكاد أقول، إن هذا الفكر السائد منذ ذلك الحين وحتى اليوم يكاد فى معظمه يغترب عن هذه الأسئلة ويغيّب الإجابة عليها .

هذه فى تقديرى هى الأزمة المزدوجة المستمرة بمستويات متراوحة مختلفة منذ عصر النهضة حتى اليوم. فقد تخف الأزمة وتكاد توحى وتؤذن بالانفراج حيناً، عندما يتحرك التاريخ بالجماهير العربية وقد شمخت قامتها الفكرية والنضالية لتصنع تاريخها المستقل، وتؤكد وتجدد هويتها المجهضة فى مواجهة هذا الآخر المتحضر المعتدى عليها بتحضرّه نفسه؛ وقد تتعمق وتتفاقم الأزمة أحيانا أخرى إلى حد التدنى والتمزق والمأساة وبخاصة خلال السنوات الثلاثين الماضية، وكما هو حالنا هذه الأيام ونستطيع أن نشير إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثلاث لحظات دالة خلال هذه السنوات : اللحظة الأولى هى هزيمة يونية ١٩٦٧ ، واللحظة الثانية هى أزمة الخليج أو العدوان العراقى على الكويت واللحظة الثالثة هى المتغيرات الدولية وانفراد النظام الرأسمالى العالمى بالهيمنة على العالم بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والثورة العلمية التكنولوچية الجديدة المتمثلة فى الاتصالات والمعلوماتية .

وقد يكون فى الوقوف عند هذه اللحظات الثلاث ومعرفة موقف الفكر العربى منها، ما يساعدنا على الاقتراب من حقيقة أزمة هذا الفكر نفسه .

على أن أهمية هذه اللحظات الثلاث فى تحقيق هذا الهدف، لا تعنى ما سبقها من مرحلة سابقة كانت بغير شك تمهيداً فكريا وموضوعيا لها. ولهذا قد يكون من الملائم منهجيا أن نشير إليها إشارات سريعة قبل أن نتوقف أخيرا عند هذه اللحظات الثلاث .

ثنائية الفكر والواقع : كانت الثنائية وليس الاستقطاب هى الإطار النظرى أو رد الفعل الفكرى لصدمة الحداثة ذات الطابع الملتبس كما ذكرنا من قبل. ولقد تولد عن هذه الصدمة من ناحية انبهار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوچية وتنظيمية وتشريعية كما تولّد عنها من ناحية أخرى الرفض والمقاومة لما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الاسلامية عامة وتفاعلت هذه الثنائية والفكرية والنظرية الملتبسة تفاعلا يغلب عليه الطابع السلبى مع ثنائية موضوعية واقعية هى ثنائية العلاقة بين التحديث التابع والمفروض سلطويا فى مختلف المجالات العمرانية والعسكرية والإدارية والإنتاجية والتعليمية وواقع البنية التقليدية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموروثة القائمة بمقوماتها وعلاقاتها الاقتصادية والحرفية وعاداتها وأعرافها وقيمها وكان من الطبيعى أن تتولد عن هذه الثنائية ثنائية حادة جديدة بين المجتمع المدنى التقليدى والسلطه المركزية الجديدة سواء السلطة المفروضة أو الوافدة من الخارج أو النخب الوطنية الصاعدة التى أخذت ترتبط بالسلطة المركزية فكراً وحداثة ومصالحا وأخذ ينمو معها جنين مجتمع مدنى جديد داخل المجتمع المدنى التقليدى .

وفى إطار هذه الثنائيات الملتبسة والمتداخلة فكرا وواقعا ومجتمعا وسلطة، أخذت تسود التوفيقية كجسر نظرى بين هذه الثنائيات المختلفة، والتى تحددت صيغتها فى ثنائية التراث والتحديث الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، والتقليد والتجديد إلى غير ذلك من ثنائيات مترادفة ماتزال تسيطر بمستويات متفاوتة على فكرنا العربى المعاصر فى تجلياته المختلفة.

وكان من الممكن أن يجد الفكر العربى وخاصة فى مجال التراث الدينى توازيا وتوازنا داخل بعض هذه الثنائيات فيجد فى الشورى الاسلامية مرادفا للديمقراطية الغربية ويجد فى الدعوة إلى العدل مرادفاً لمفهوم الحرية ويجد فى دعوة النص المقدس إلى التفكر والتدبر، وفى الحديث عن طلب العلم ولو فى الصين مايوازى مفاهيم العلم والعقلانية فى التراث الغربى. فضلا عما فى تراثنا القديم من منجزات فقهية وعلمية وفكرية كانت من مصادر هذه الحضارة نفسها، إلى غير ذلك .

إلا أن هذه الاجتهادات وغيرها والتى ما تزال حية متجددة فى فكرنا حتى اليوم كانت وماتزال تؤكد الذهنية التوفيقية أكثر مما تلغيها، وإن كانت تتراوح العلاقة أو المرتبة بين طرفى هذه الثنائيات بين مفكر وآخر على أنه من الملاحظ رجحان كفة الجانب التحديثى العقلانى وسيادته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نسبيا على الجانب التقليدى عند أبرز مفكرى النهضة وعند من واصل مسيرتهم الفكرية النظرية حتى اليوم دون أن يعنى هذا إلغاء الثنائية التوفيقية أو تجاوزها فى نسقهم الفكرى فنستطيع أن نتبين سيادة هذا الجانب العقلانى فى الفكر الليبرالى عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى وأحمد لطفى السيد بعد ذلك، برغم غلبة الطابع العقلانى الإعمارى التقنى فى فكر الطهطاوى، وغلبة الطابع العقلانى السياسى والديمقراطى عند لطفى السيد، ونتبين نفس هذه الرافعة العقلانية فى الفكر القومى الديمقراطى فى فكر عبد الرحمن الكواكبى، وفى الفكر الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده، وإن غلب على الأول الطابع السياسى وعلى الثانى الطابع الإصلاحى الإجتماعى والتعليمى، وكان من الطبيعى أن يغلب الطابع العقلانى فى الفكر العلمى الوضعى عند شبلى شميل، ومفهوم التطور فى فكر اسماعيل مظهر فى مرحلته الأولى، وإن كنا نجد استقطابا عقلانياً اجتماعيا فى البداية عند سلامة موسى، وتوازنا عقلانيا جدليا عند فرح أنطون والمنصورى. على أنه فى مواجهة هذه التيارات الفكرية ذات التوجه العقلانى داخل الثنائية التوفيقية السائدة، نتبين استقطابا فكريا إسلاميا أصوليا يتمثل بشكل مبكر فى الحركة الوهابية بوجه خاص، التى كانت ترى أنه لا يصلح حاضرنا إلا بما صلح به ماضينا، فضلا عن الحركة السنوسية والمهدية وإن غلب الطابع الصوفى على هاتين الحركتين.

وفى تقديرى أن هذا الطابع الثنائى فى توجهه العقلانى، وهذا الطابع الأصولى الاستقطابى كانا بمثابة رد فعل فكرى نظرى لهذه الثنائيات التى فرضها موضوعيا الوافد والغازى والمحتل الأوروبى بجانبيه المتحضر والمستعمر على السواء. ولهذا فقد نختلف مع تفسير عبد الله العروى للنماذج الثلاثة الفكرية التى يلخص فيها أبرز التيارات الفكرية العربية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحديثة، ويرجع مصادرها الفكرية إلى نماذج تنتسب إلى المجتمعات الأوروبية، فلطفى السيد عنده هو مونتسكيو ومحمد عبده هو لوثر وسلامة موسى هو سبنسر. لا شك أنه لاسبيل إلى استبعاد التأثر الخارجي. ولكن لا سبيل كذلك إلى استبعاد الجذور الموضوعية والاجتماعية، بل أوليتها، فى تفسير نشأة التيارات الفكرية التى تمثلها هذه النماذج الثلاثة.

على أن الطابع الثنائى التوفيقى أو الطابع الأصولى لمختلف التيارات الفكرية لم تكن مجرد رد فعل، بل كانت كذلك محاولات للتلاؤم والتكيف مع الواقع السائد المفروض. وكان هذا الطابع مشروطا محدوداً فى بنيته النظرية بهذا الواقع السائد المفروض. وكان بهذا، وبرغم الطابع النقدى لعقلانيته التوفيقية أو أصوليته الاستقطابية، جزءاً من مشروعية هذا الواقع السائد. ولعل هذا أن يفسر، لماذا لم يستطع هذا الفكر أن يغذى المجتمع آنذاك برؤية نظرية قادرة على تفسير هذا الواقع السائد تفسيراً كليا متسقا يتيح للحركة الاجتماعية والوطنية أن تتسلح بالوعى الكفيل والقادر على تحرير الوطن فكرا وواقعا من الهيمنة الاستعمارية والاستبدادية.

حقا، إن الثورة العرابية فى أواخر الثمانينات، من القرن ١٩ ثم ثورة ١٩١٩ التى بزغت إرهاصاتها طوال السنوات السابقة من القرن العشرين، كانتا ثمرة لهذه الأفكار النظرية ذات التوجه العقلانى على تنوعها وتوفيقيتها. إلا أن هاتين الثورتين سرعان ما أجهضتا، ولم تستطيعا أن تحققا تحريراً أو تغييراً. ولا نستطيع أن نفصل هذا عن الطابع التوفيقى للفكر النظرى السائد.

لقد انفصل محمد عبده عن الأفغانى وخرج على الثورة العرابية بعد فشلها، وراح لطفى السيد يدعو إلى سلطة ثالثة هى سلطة الأمة بين السلطة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشرعية الممثلة للعثمانيين والسلطة الفعلية الممثلة للمحتل البريطاني. وتذبذبت سياسة الحزب الوطنى بين الولاء للخلافة الاسلامية فى الاستانة وطلب المعونة من فرنسا، ولم تستطع الثورة العرابية أن تواصل مسيرتها وتحقق أهدافها. وأوقفت قيادة حزب الوفد ثورة ١٩ الوطنية عن مواصلة موجتها الصاعدة وخاصة عندما بدأت تأخذ طابعا إجتماعيا وقام الوفد بعد ذلك بحل الحزب الشيوعى المصرى الوليد عام ١٩٢٤.

على أننا سنجد امتداداً متطوراً للاجتهادات الفكرية النظرية وهذه التحركات السياسية والاجتماعية طوال النصف الأول من القرن العشرين فى مختلف أنحاء الوطن العربى. وسنجد هذا الامتداد المتطور فى مصر بوجه خاص فى فكر الشيخ على عبد الرازق فى كتابه «الاسلام وأصول الحكم» الذى كان امتداداً أكثر راديكالية لفكر محمد عبده، كما نجد هذا الاجتهاد المتطور فى فكر حسين هيكل وطه حسين والعقاد وزكى نجيب محمود امتداداً لفكر لطفى السيد ومحمد عبده معا. وسنجد امتدادا متطوراً للأصولية الاستقطابية فى فكر رشيد رضا وحسن البنا، كما نجد امتداداً متطورا للفكر العلمى والقومى فى موجات واتجاهات وتحركات قومية وماركسية فى الأربعينيات بوجه خاص.

ولعل قيام ثورة ٢٣ يوليو الناصرية عام ١٩٥٢ وامتدادها الصاعد حتى هزيمة ١٩٦٧، أن يكون تجسيداً سلطوياً وفكريا وسياسيا واجتماعيا لخلاصة هذه الاجتهادات النظرية المختلفة فى بنيتها المتراوحة بين الأصالة والمعاصرة، وبين التراث والتجديد، سنجد ذلك فى صيغها النظرية والعملية المتمثلة فى محاولة التوازن بين الخصوصية المصرية والقومية العر بية، بين العروبة والإسلام، بين الأصولية الدينية والعلمانية، بين الاشتراكية العربية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاشتراكية العلمية، بين الرأسمالية والاشتراكية بين الغرب الرأسمالى والشرق الاشتراكى بين العداء للاستعمار وعدم الانحياز، والحياد الإيجابى، بين الرأسمالية المستغلة والرأسمالية غير المستغلة، بين المشروع الخاص والتخطيط الاقتصادى المركزى العام، بين القطاع الخاص والقطاع العام بين الديمقراطية الشعبوية، والوصاية الكاملة على التحركات الشعبية، إلى غير ذلك من مختلف الصيغ النظرية والعملية التى تبلورت وسادت طوال المرحلة الناصرية وانعكست فى الكثير من المواقف السياسية والمنجزات الاقتصادية والاجتماعية والتوجهات الثقافية والفكرية.

وفى تقديرى أن الطابع التوفيقى المتراوح غير المحدد لهذه المواقف والمنجزات والتوجهات كان من بعض أسباب هزيمة ١٩٦٧، إلى جانب عناصر وعوامل أخرى لا مجال هنا لتفصيل فيها، فليس صحيحا – كما يقال – أن المرحلة الناصرية كان يغلب عليها الطابع التجريبى الخالص، على أنه ليس صحيحا كذلك أنها كانت تتسم برؤية نظرية كلية متسقة لقد كان لها بغير شك اتجاهها الوطنى التقدمى التحديثى العام، وإن يكن يغلب عليه الطابع الانتقائى والتوفيقى والإرادوى.

وهكذا نعود إلى ما انقطع من حديثنا عن موقف الفكر العربى المعاصر من اللحظات الثلاث التى سبقت الإشارة إليها. فلنعرض لهذه اللحظات على التوالى التاريخى، مكتفين بإشارات عامة دون تفصيل.

الفكر العربى وهزيمة ١٩٦٧ : كانت معركة النظام الناصرى ضد العدوانية، والتوسعية الاسرائيلية، وضد إيديولوجيتها الصهيونية العنصرية، من أبرز معاركه اتساقاً مع المشروع الوطنى والتقدمى والقومى. ولعلها أن تكون – ومانزال – حجر الزاوية فى هذا المشروع. ولهذا لم تكن هزيمة ١٩٦٧

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى هذه المعركة مجرد هزيمة عسكرية كما بدا الأمر هكذا فى البداية، وإنما كانت تعبيراً عن خلل فى الاتساق النظرى والتطبيقى لبنية النظام نفسه.

ولقد تنوعت ردود الفعل الفكرية والنفسية والسياسية لهذه الهزيمة. فكان هناك التفسير الدينى لها على أساس نقص الإيمان بالله، وتبنى الفكر الاشتراكى الإلحادى، وكان هناك الاتهام بالتقصير والعجز عن السيطرة على التكنولوجيا العسكرية تحديدا، وكان هناك التفسير بتخلفنا التحديثى والعلمى والفكرى والتعليمى والديمقراطى، وكان هناك التفسير بالخطأ والغفلة والغدر، فقد حسبنا – كما قيل – أن طائرات العدو ستأتى من الشرق فجاءت من الغرب! وكان هناك الاتهام بالخيانة، سواء كانت داخلية أو خارجية وخاصة التواطؤ الاسرائيلى الأمريكى، أو التهاون السوفيتى وضعف أسلحته، إلى غير ذلك. كما اختلفت ردود الفعل الفكرية بين تعظيم الهزيمة تعظيماً يكاد يصل إلى حد جلد الذات، أو التهوين من شأنها واعتبارها مجرد عدوان ونكسة نواجهها بتصفية آثار العدوان، إلى غير ذلك مما نجده معروضاً بشكل تفصيلى عميق وموثق فى كتاب صادق جلال العظم «النقد الذاتى للهزيمة»(٩). ولكن لا شك أن وراء هذه التفسيرات المختلفة خلفيات نظرية تجمع بشكل عام بين الرؤية التقنية أو الجزئية أو الذاتية أو التبريرية أو السياسية أو الأيديولوجية أو التعميمية الإطلاقية أو التآمرية إلى غير ذلك، ولكنها جميعا لا تشكل رؤية فكرية متسقة. ولعنا نجد الرؤية المتسقة خلال الطابع التحليلى النقدى العام للكتاب وفى الصفحات الأخيرة منه بوجه خاص. وقد يكون من الأجدى أن نتبين صدى هذه الهزيمة فى المشروعات الفكرية والنظرية المتكاملة التى صدرت قبيل الهزيمة أو بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولعل أبرز هذه المشروعات هو كتاب «الايديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروى الذى صدر بالفرنسية عام ١٩٦٧ قبيل وقوع الهزيمة، وإن يكن يعدّ تفسيراً نظريا لها، ورؤية محددة حاسمة لتجاوزها. ولقد صدرت ترجمة الكتاب العربية عام ١٩٧٠(١٠).

والأطروحة التفسيرية الجوهرية فى هذا الكتاب هى أن وعينا بواقعنا وعى ناقص، وأن تأخرنا (ويمكن أن نقول هنا :هزيمتنا) هو نتيجة تخلف وعينا، والسبب فى ذلك هو سيادة الفكر السلفى ولهذا يقترح العروى حلا حاسما لذلك هو أن نكف عن الانكماش والانعزال تحت ستار الأصالة والحداثة، وأن نغلق باب التقليد كليا ونهائيا (١١). ويقول فى كتاب آخر «إن أوروبا انتهجت من أربعة قرون منطلقا فى الفكر والسلوك ثم فرضته منذ قرون على العالم ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحيا أو أن ترفضه فتفنى»(١٢) ويقول بشكل أكثر حسما « إن اجتثاث الفكر السلفى من محيطنا يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضا بأننا نتميز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون مانقوله. ورب معترض يقول: ستكون حينئذ ثقافتنا تابعه لثقافة الغير» . ويجيب العروى «ليكن إذا كان هذا هو طريق الخلاص»(١٣).

خلاصة فكر العروى النظرى هو تفجير طرفى الثنائية والتوفيقية بين الأصالة والمعاصرة والسعى إلى الاندماج المطلق بلا قيد أو شرط فى الطرف الغربى، أى الانتقال من الثنائية الملتبسة إلى الاستقطاب الحدائى.

وفى مواجهة هذا الفكر النظرى الحداثى يرتفع فكر نظرى نقيض أو استقطاب نقيض رافعا راية الفكر الأصولى الاسلامى متخذاً من التراث الدينى مرجعية حضارية قائمة بذاتها فى مواجهة الآخر الغربى. سنجد هذا الفكر فى صورة مشروع متسق اتساقا نظريا فلسفيا فى كتابات حسن حنفى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبخاصة فى كتبه الثلاثة (١٣): «فى التراث والتجديد» وفى موسوعته « من العقيدة إلى الثورة» وفى كتابه « مقدمة فى علم الاستغراب». فى كتابيه الأول والثانى يسعى لتحديد فكرنا الدينى الراهن، بنقد تراثنا الدينى الماضى الذى ما يزال مستمرا شعوريا فى فكرنا الراهن. ولهذا فنقد هذا التراث الماضى، والاستعاضة عن إجاباته القديمة بإجابات تتفق ومستجدات العصر، سيكون تجديدا كما يذهب حسن حنفى لفكرنا الدينى الراهن. وهكذا بنقد التراث الدينى القديم نجدد وعينا الدينى المعاصر. ولكن وعينا الدينى المعاصر مسكون بأفكار وتصورات وقيم الحضارة الغربية. وكما جددنا وعينا بنقد مافيه من استمرار لتراث الماضى، لابد أن نحرره مما فيه من هذه الحضارة الغربية المختلفة والمخالفة لحضارتنا. فتحريرنا من هيمنة هذه الحضارة على ذاتنا هو تحرير(١٤) لذاتنا. ولكن كيف؟ بأن نجعل من الغرب كما يقول حسن حنفى موضوعا لذاتنا الدارسة بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراسة هذا الآخر الغربى، وهذه هى مهمة « علم الاستغراب». وبنقد تراثنا الماضى فينا، وتحرير ذواتنا من هذا الآخر نستطيع أن نقيم حضارتنا الاسلامية المتميزة فى مواجهة حضارة الغرب.

ومشروع حسن حنفى كما نرى هو النقيض المباشر لمشروع عبد الله العروى.

فإذا كان مشروع العروى يقوم على أساس تنمية الذات حضاريا بالاندماج فى حضارة الآخر، فإن مشروع حسن حنفى هو تنمية للذات الدينية بالقطيعة الحضارية مع الآخر. وكلا المشروعين يتخذ موقفا استقطابيا إزاء المشروع الآخر وإقصائيا له. كما أنهما يعدّان رفضا نظريا ورفضا عمليا لهزيمة ٦٧ وما تستند إليه من بنية فكرية توفيقة، على أن كلا المشروعين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مشغول بالمستوى الفكرى النقدى الخالص دون مراعاة للشروط الاجتماعية والملابسات التاريخية سواء على المستوى العربى الخاص أو المستوى العالمى العام. وبرغم هذه الاستقطابية فى كلا المشروعين فإن الدراسة التفصيلية لهما تكشف جانبا انتقائيا توفيقيا فى بنيتهما لا سبيل إلى إغفاله.

على أنه بين هذين المشروعين الاستقطابيين هناك ما يمكن أن نسميه بالمشروع العقلانى أو العلمى بتفريعاته المختلفة والمتنوعة، الذى يمكن أن نتبينه فى الفكر الدينى المستنير المتجدد عند كل من خالد محمد خالد وأمين الخولى ومحمد النويهى وسعيد العشماوى وخليل عبد الكريم ونصر حامد أبو زيد وغيرهم كما نتبينه فى الفكر القومى العلمى والموضوعى عند جمال حمدان وعابد الجابرى وأحمد بهاء الدين ونديم البيطار وفؤاد زكريا وياسين الحافظ وآخرين كما نتبينه فى الفكر الاشتراكى العلمى عند الشهيدين حسين مروة ومهدى عامل وعند طيب تيزينى وصادق جلال العظم وكريم مروة وفؤاد مرسى وسمير أمين وسيد القمنى وآخرين. وما أكثر الأمثلة اللامعة الأخرى فى مختلف هذه الاتجاهات.

إن ما يجمع بين هذه الاتجاهات الفكرية العقلانية والعلمية رغم تنوعها واختلافها هو ما تتميز به من محاولة لتحقيق علاقة فاعلة إبداعية بين الفكر والواقع نحاول أن تخرج بها من الثنائية والتوفيقية، فضلا عن حرصها على تأكيد الهوية القومية المتجددة وتفتّحها فى الوقت نفسه على حضارة العصر، إلى جانب احترامها للعقل والعلم والديمقراطية وحرية التعبير والتجدد والابداع.

إن هذه الاتجاهات الفكرية العقلانية والعلمية تستطيع بفاعليتها المشتركة السياسية والاجتماعية والجماهيرية بفاعليتها المشتركة السياسية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاجتماعية والجماهيرية والثقافية ونقد ثوابتها الفكرية وتجديدها فى ضوء مستجدات الواقع أن تغير من المناخ المتردى السائد فى بلادنا العربية اليوم، وأن تمهد لنقلة حضارية فى فكرنا وواقعنا على السواء. إلا أن أغلب هذه الاتجاهات ما تزال محاصرة بل مقموعة فى أكثر من بلد عربى، بل ما تزال التوفيقية والنزعات الاقتصادية أو الثقافية المجردة أو التجريبية التبسيطية والعزلة عن الواقع ترين على الكثير من اجتهاداتها وممارساتها .

أزمة الخليج: تكاد هذه الأزمة ألا تقل عن هزيمة ١٩٦٧ ، دون أن يعنى هذا المطابقة بينهما كما يفعل بعض الكتاب تغييبا للتناقض الكامل بينهما. فهزيمة ١٩٦٧ أيا كانت جذورها الفكرية السلبية وأخطاؤها التنفيذية، فإنها كانت نتيجة لمواجهة التوسعية والعدوانية الاسرائيلية والامبريالية الأمريكية بالذات المتواطئة مع اسرائيل. وهى مواجهة ذات عمق تاريخى قومى عام. أما أزمة الخليج فكانت نتيجة غزو عسكرى مباشر من النظام العراقى لدولة عربية أخرى هى الكويت. ولقد حاول هذا الغزو أن يخفى أهدافه التوسعية خلف دعاوى حقوقية قطرية مختلف عليها، وكان هدف العدوان العراقى إخفاء الفشل فى تحقيق انتصاره فى الحرب ضد ايران، وتعويض الخسائر الباهظة التى سببتها هذه الحرب بالسيطرة على منابع النفط الكويتى. وقد حاول النظام العراقى أن يضفى على عدوانه طابعا إيديولوجيا قوميا إسلاميا شاملا معاديا للإمبريالية والصهيونية فى محاولة لكسب تأييد شعبوى وإخفاء أهدافه الذاتية الحقيقة.

ولقد كان هذا الحدث محكاً – فى الحقيقة – لاختبار البنية النظرية للفكرالعربى المعاصر ولمفهومها بوجه خاص للقومية العربية. ولقد انقسم الفكر العربى إلى مواقف ثلاثة رئيسية إزاء هذا الحدث: الموقف الأول هو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رد الفعل المباشر ضد العدوان والتوسع وإدانته فى ذاته وإدانة ممارساته البشعة ضد بنية الدولة الكويتية وضد الشعب الكويتى نفسه من تدمير وتعذيب وقتل واغتصاب ونهب وهدم وتخريب إلى غير ذلك. ويقوم هذا الموقف فكريا وموضوعيا على احترام مشروعية العلاقات بين الدول وخاصة بين البلاد العربية، ورفض مفهوم العدوان والاغتصاب بمنطق طبيعى أولىّ، قومى وإنسانى. أما الموقف الفكرى الثانى فهو موقف بعض المثقفين وبعض التحركات الشعبية وخاصة فى بلدان المغرب العربى، وهو موقف ايديولوجى صارخ على نقيض الموقف الأول، إذ رأى فى هذا الغزو والعدوان خطوة قومية توحيدية ثورية هى جزء من تحقيق الهدف القومى العام الذى تتطلع اليه الأمة العربية عامة. بل رأى البعض أنها خطوة ديمقراطية (!). مادامت تسعى فى طريق الوحدة القومية أيا كان أسلوبها. ولهذا «فدور العراق – كما يقول أحد المفكرين – كان عظيما فى هز التاريخ وتحريكه» بل يتنبأ بأن هز التاريخ هذا سوف يأتى بحل للقضية الفلسطينية» (١٥) ويبدو أن مفهوم هز التاريخ وتحريك التاريخ وخضّ النظام العربى القائم، أصبحت من المفاتيح المفهومية لتفسير وتقييم حرب الخليج، التى بفضلها « لن تعود الأوضاع العربية إلى أسوأ مما كانت» (١٦) على حد قول آخر. والغريب أن هؤلاء المفكرين الذين قضوا السنوات الأخيرة منذ هزيمة ١٩٦٧ ينادون بالديمقراطية وبحقوق الإنسان وبالوحدة العربية على أساس ديمقراطى ويندون بالمسلك غير الديمقراطى للنظام الناصرى، هم الذين أغمضوا أعينهم عن الدلالة المعادية لكل مفهوم ديمقراطى فى هذه الخطوة الوحدوية الديمقراطية القومية المزعومة، بل أغمضوا أعينهم عن التاريخ الاستبدادى الدموى لصدام حسين.

بل راح بعضهم يستخدم ثقافته الرفيعة للتمييز بين الدكتاتورية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإخضاعية المرفوضة بالطبع والدكتاتورية الانعتاقية التى يمثلها صدام حسين وعدوانه على الكويت! ولهذا يقول أحد هؤلاء المفكرين « إن دكتاتورية الرئيس صدام حسين استوعبتها وأذابتها كاريزما البطل أو الرمز صدام حسين» . ويفسر البعض حماس شعوب بلاد المغرب العربى بهذا العدوان العراقى على الكويت بأنه استعادة لذاكرة هذه الشعوب. فهو « تعبير عن مخزون ثقافة التحرر الوطنى لدى هذه الشعوب فى عدائها ونضالها ضد الاستعمار والامبريالية» (١٧) وهكذا يتم تمجيد الذاكرة على حين يتم طعن الوعى العقلانى والديمقراطى الذى طالما تغنى به هؤلاء المفكرون.

إن هذه المواقف الفكرية من العدوان العراقى على الكويت تعبر عن فقدان الاتساق النظرى وغلبة الانفعال الإيديولوجى والعاطفى على التفسير والتقييم الموضوعيين عند هؤلاء المفكرين، وإن كانت تكشف عن ظاهرة عامة تتجلى فى تجارب أخرى.

على أنه كان هناك موقف ثالث من هذا العدوان يسعى إلى بناء رؤية نظرية شاملة تجمع بين عناصر التاريخ والأوضاع الاجتماعية والديمقراطية المتخلفة فى بنية السلطة العراقية وبنية البلدان الخليجية، بل مختلف البلاد العربية عامة فضلا عن تربص الرأسمالية الأمريكية خاصة بالأوضاع العربية وسعيها إلى إدارة أزمتها الاقتصادية على حساب البلاد العربية النفطية، وخاصة فى صراعها مع الكتل الرأسمالية الأخرى الأوروبية والأسيوية. ولقد قام صدام حسين بعدوانيته بتسهيل تحقيق هذا المخطط. وفى تقديرى أن هذا الموقف كان أكثر اتساقا وموضوعية من الناحية النظرية ويتسم برؤية قومية أكثر شمولا وديمقراطية، وأعمق إدراكاً للهدف الأستراتيجى للأمبريالية الأمريكية والصهيونية فى هذه المنطقة العربية، وبرغم أن هذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموقف لم يستطع أن يقدم حلا عمليا بديلا فى مواجهة العدوان الواقع فعلاً نتيجة لتخلف الأوضاع العربية عامة وتفككها إلا أنه – فى تقديرى – يمثل توجها جديراً بأن نحرص عليه ونحن نسعى لعلاج بعض المآسى المترتبة على العدوان العراقى مثل قضية الأسرى الكويتيين الذين مازالوا فى قبضة السلطة العراقية، ومثل المعاناة التى يعانيها الشعب العراقى نفسه المغلوب على أمره، فضلا عن الهيمنة الأمريكية التى ترين على الأرض العربية وتزداد فداحة وخطرا على مصالح الأمة العربية ومستقبلها.

وهكذا، فإن أزمة الخليج كانت وما تزال محكا وتعبيرا بليغا فاجعا عن تفكك الواقع العربى، هشاشة الفكر النظرى وعجزه.

الفكر العربى والوضع العالمى الراهن: نستطيع أن نحدد معالم الوضع العالمى الراهن باختصار شديد فى ظواهر ثلاث: الأولى هى انهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى وتفكك المنظومة الاشتراكية عامة، والثانية هى انفراد النظام الرأسمالى العالمى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة على العالم سعيا إلى تنميطه سياسياواقتصاديا وثقافيا وتحقيقا لمصالحه الخاصة. والثالثة هى قيام ثورة علمية تكنولوجية تعدّ ثورة جديدة تكاد تحقق نقلة معرفية وإنتاجية وبالتالى مرحلة جديدة من التقدم ومن السيطرة فى تاريخ الحضارة الإنسانية. ولقد ساهمت هذه الظواهر الثلاث فى تعميق وتفاقم الأزمة العربية فكرا وواقعا. وهى ظواهر متداخلة متفاعلة التأثير. فانهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى وانفراد النظام الرأسمالى بالهيمنة على العالم قد غيّر ميزان القوى العالمية لغير مصلحة بلدان العالم الثالث عامة، والبلاد العربية بوجه خاص. فقد فقدت هذه البلاد النامية والعربية سندا سياسياً واقتصاديا لها فى تنمية أوضاعها الداخلية المتخلفة وفى بناء سياسة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خارجية متوازنة تتيح لها قدراً من المناورة فى عالم الدول الكبرى. ولهذا انتعشت فلسفة الكوكبية أو العولمة التى لا تعنى وحدة الحضارة الإنسانية الراهنة– وهى حقيقة موضوعية – بقدر ما تعنى عمليا الهيمنة الرأسمالية على العالم، وفتح الحدود السياسية والاقتصادية والثقافية لتدخلها وسيطرتها. وقد أفضى هذا إلى سيادة حالة استقطابية مزدوجة فى الفكر العربى المعاصر: الأولى هى الخضوع المطلق لمنطق هذا الواقع العالمى الجديد، وإعادة ترتيب الأوراق السياسية والاقتصادية والثقافية للتكيف معه. وبرغم تسمية هذا الاتجاه لنفسه بالاتجاه الليبرالى الجديد. إلا أنه فى الحقيقة كان هو نفسه الاتجاه الليبرالى التابع القديم فى البلاد النامية مثل بلادنا، وإن يكن فى ظروف عالمية مختلفة اكثر شراسة وتوحشا. وقد أدى هذا إلى مضاعفة التخلف والتبعية الاقتصادية والسياسية فى هذه البلاد وفى نظامنا العربى، مما كاد أن يطمس خصوصياتها وهوياتها القومية والثقافية. ولقد أخذ يسود فى هذه البلاد اتجاه عقلانى اجرائى نفعى مسطح يتسم بسيادة الفردية والرؤية الجزئية والتقنية وروح التنافس الحاد والبذخ الاستهلاكى والتدنى الأخلاقى وهو ما نتبيّنه فى واقعنا العربى كذلك. أما الاستقطاب الثانى فهو استقطاب أصولى دينى هو رد فعل أخلاقى ثقافى إزاء تفاقم التخلف والتبعية. وهو أقرب إلى الدعوة والتعبئة الروحية الشعبوية. وتتراوح مواقف هذا الاتجاه الاستقطابى الدينى بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية والمعرفية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة. وبين الحركات والتمردات الإرهابية والعمليات المسلحة، دون أن يكون لها رؤية نظرية شاملة ذات برنامج موضوعى للخروج من حالة التخلف والتبعية اللهم إلا الدعوة إلى الحاكمية لله أو إلى السلطة الدينية باسم أن الإسلام هو الحل. وهذا الاتجاه فى مظهريه يتسم بالرؤية الأصولية السلفية التقليدية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المتعصبة التكفيرية عند بعض القائمين عليه.

وكلا الاتجاهين مظهر من مظاهر أزمة الفكر والواقع العربيين، وكلاهما يفتقد الرؤية النظرية المتسقة لحقائق واقعنا العربى واحتياجاته، ولهذا فلعلهما أن يكونا من عوامل تأزيم هذا الواقع. وإذا كان الاتجاه الأول يكاد يلغى الخصوصية القومية والثقافية فى اندماجه التابع الهامشى فى النظام الرأسمالى العالمى، فإن الاتجاه الثانى هو اتجاه رافض للحضارة الإنسانية الراهنة ويغلب عليه طابع الانعزال والتقوقع والاغتراب عن حقائق العصر ومنجزاته باسم حماية الهوية الحضارية الاسلامية فى مواجهة الحضارة الغربية.

وفى تقديرى أنه خارج هذين الموقفين الاستقطابيين، هناك محاولات فكرية ترتفع فوق هذا الاندماج التابع الهش وهذه السلفية الانعزالية، وترى أن هناك بالفعل – من الناحية الموضوعية – حضارة عالمية واحدة نتيجة لمختلف المكتشفات والمنجزات العلمية والتكنولوجية فضلا عن الأخطار والمصالح المشتركة، وإن يكن يسيطر على هذه الحضارة الواحدة النظام الرأسمالى العالمى. على أن هذا لا يعنى أن هذا النظام الرأسمالى هو نهاية التاريخ كما يزعم المفكر الأمريكى – اليابانى الأصل، فوكوياما، بل هى مرحلة من مراحل التاريخ زاخرة بالصراعات القومية والثقافية والمصلحية والطبقية والايديولوجية، التى لم تحسم بعد. فانهيار النموذج السوفيتى للاشتراكية لا يعنى نهاية الاشتراكية والإيديولوجية والصراعات من أجل إلغاء استغلال الإنسان للإنسان. وفضلا عن هذا، فإن وحدة الحضارة الإنسانية اليوم لا تعنى ولا ينبغى أن تعنى طمس الخصوصيات القومية والثقافية والمصلحية، وإنما ينبغى أن نسعى إلى أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تصبح هذه الخصوصيات جسوراً للإغناء الحضارى المشترك، لا جبهات للصراعات والاستغلال والحروب والاستبداد والهيمنة والإبادة المتبادلة. ولن يتحقق هذا إلا بتوسيع ما هو إنسانى مشترك، وهزيمة ما هو عدوانى مهيمن، وتضييق شقة ماهو إنسانى مختلف عليه، وإشاعة المشروعية الدولية على أساس من احترام الاختلاف والتنوع والتكافؤ والديمقراطية فى العلاقات الدولية بين مختلف دول العالم كبيرها وصغيرها، غنيها وفقيرها. ومن هذا المنظور، يمكن للمكتشفات العلمية والتكنولوجية الجديدة أن تكون من وسائل تحقيق هذه الغايات الإنسانية النبيلة، بتحرر هذه المكتشفات نفسها من استغلال القوى الاستغلالية الرأسمالية المهيمنة عليها والتى توجهها لتأكيد همينتها على الحضارة الإنسانية لمصلحتها الأنانية التى تهدد الحضارة نفسها.

إنها إذن معركة حضارية واحدة مشتركة شاملة دون أن تنفى التعدد والتنوع والاختلاف بين المشاركين فيها. فليس العصر – كما يقول بعض مفكرى ما بعد الحداثة (١٨)– هو الاختلاف فحسب أو عصر الفردى والهامشى والعابر والفراغ، عصر نهاية الايديولوجية والقيم الكلية، على حساب العقلانية والهوية والوحدة والنظام وجميع الكليات فى التاريخ والفكر الإنسانى، بل إن عصرنا – فى تقديرى – هو عصر الاختلاف داخل الهوية، والفردية والتنوع داخل الكلية والتعدد داخل النظام، والمخيلة والابداع داخل العقلانية، والثقافى داخل الاقتصادى والحلم داخل بنية العلم، والإبداع داخل القيم، والذاتية فى قلب الموضوعية والعلاقات الجدلية المتداخلة المتفاعلة بين الكلى والجزئى، بين العام والخاص، بين تناقض الوحدات ووحدة المتناقضات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن أين الفكر العربى المعاصر فى معركة الحضارة هذه؟

كلمة أخيرة : لا سبيل للمشاركة فى معركة الحضارة إلا من خلال سعينا للانتصار على أزمة فكرنا وواقعنا. إننا كما – ذكرنا من قبل – نعانى أزمة تخلف وتبعية وفى تفصيل هذا نقول إنها أزمة معرفة وأزمة تنمية وأزمة نظام وأزمة حكم وأزمة تفارق صارخ بين مستويات الثروة والتحضر ومستويات المعيشة، والديمقراطية والعلم والثقافة، أزمة علاقة – بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، أزمة هيمنة خارجية استغلالية على مقدرات حياتنا ومنطلقات تنميتنا الاجتماعية والثقافية والقومية، إنها فى النهاية أزمة فكر نظرى نتيجة لمختلف هذه الأزمات المتداخلة، ونتيجة فقداننا للرؤية الاستراتيجية الشاملة لتغيير الواقع وتجديده.

ليس هذا إهداراً وإنكاراً للعديد من الجهود والمنجزات والإبداعات فى مختلف المجالات المعرفية والفكرية والاجتماعية والانتاجية والأدبية والفنية التى أسهم فيها المئات من رموز الثقافة العربية. وإنما أتحدث عن الأبنية السائدة فى فكرنا وواقعنا ومؤسساتنا عامة، التعليمية والإعلامية والثقافية والإنتاجية والخدمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولهذا، فلا إنتاج لفكر نظرى استراتيجى منسق إلا فى غمرة تغيير وتجديد جذريين، ولا تنوير للعقل إلا عبر معركة تحديث الواقع.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعّيتنا إلا بالنقد العقلانى والرؤية التاريخية لجذور التخلف والتعبية فى فكرنا وواقعنا على السواء.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعّيتنا إلا بالامتلاك المعرفى بحقائق الثورة العلمية الجديدة ثورة المعلوماتية، دون انتظار لاستكمال امتلاكنا المعرفى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المؤجل المحدود المجهض للثورات العلمية السابقة.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعيتنا إلا بمشروع نموى قومى شامل ذى أبعاد اقتصادية واجتماعية وتعليمية وثقافية وإعلامية وقيمية، مشروع يستوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعابا عقلانيا نقديا، ويضيف إليه، ويستوعب حقائق عصرنا الراهن استيعابا عقليا نقديا كذلك ويضيف إليه.

نتجاوز ونتحرر ونتقدم بأن نعى حقائق واقعنا القومى ونسعى لتوحيده فى مراعاة واحترام لاختلاف وتنوع خصائصه وملابساته، دون أن ننغلق على العصر بوحدتنا وهويتنا القومية. فهويتنا ليست كينونة جاهزة مكتملة بل هى صيرورة متصلة ومشروع مفتوح دائما على الجديد والمستقبل. ولهذا ننفتح على العصر إغناءً وتعميقاً لهويتنا ومشاركة فاعلة فيه.

نتجاوز ونتحرر ونتقدم بأن نجعل من مناهجنا التعليمية مراكز للبحث ولتجديد المعارف وجسارة الإبداع لاقاعات للتلقين أو ساحات لوعاظ السلاطين الذين يتاجرون بتجسير العلاقة بين المثقفين وخزائن السلطة وحقول النفط، أو مكاتب لنسج تبريرات إيديولوجية ذات مظهر علماوى للأوضاع والأنظمة السائدة لتكريسها وإعادة انتاجها.

نطلق حرية الفكر والنقد والاختلاف وتشكيل الهيئات والتنظيمات الشعبية والمجتمعية المختلفة المعبرة عن القوى الحية والمنتجة والمبدعة فى المجتمع نساءاً ورجالا، ونشرّع لحقها فى المشاركة فى إصدار القرارات المصيرية ورقابة تنفيذها والدفاع عن مصالحها وحقوقها.

لا نغلب السلطة على المجتمع، ولا السياسى على الإيديولوجى و لا الإيديولوجى على المعرفى، ولا نجعل من المعرفى تنويرا نخبويا استعلائيا،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفصولا عن روح النقد العقلانى الموضوعى وإرادة التغيير والتجديد.

إن القضية فى النهاية، ليست قضية مشروع نهضوى إيديولوجى مجرد، فما أكثر مثل هذه المشاريع فى حياتنا وتاريخنا القريب. وإنما القضية هى رؤية نظرية معرفية تأسيسية استراتيجية نابعة من حقائق واقعنا وعصرنا واحتياجاتها وتحدياتها، رؤية مسلحة بالعلم والإرادة الشعبية الجماعية الواعية على مستوى كل بلد عربى وعلى المستوى القومى العام.

إنها ليست يوتوبيا بل ضرورة تتمخض فى حقل الإمكانات المتاحة والتى تنتظر الوعى والإرادة والتنظيم والمبادرة فى قلب مجتمعاتنا المدنية.

وتبقى فى النهاية قضية الدولة، قضية العلاقة بين السلطة والمجتمع، بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، وهى قضية لا تحسم بالرؤية النظرية وحدها، وإنما فى غمرة تنمية المجتمع المدنى تنمية ديمقراطية وتصاعد وعيه وفاعليته. إنها قضية القضايا فى أى مشروع نهضوى تأسيسى.

الهوامش

(١) مجلة المصور المصرية يونية ١٩٦٤. معارك فكرية: ط٢: القاهرة ١٩٧٠، دار الهلال.

(٢) هربارت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود: دار الآداب: ١٩٧٢: بيروت.

(٣) أنور عبد الملك: ريح الشرق ص ٢٠٦.

(٤) أنور عبد الملك: مجلة المصور- عدد يولية ١٩٨٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٥) الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر – دار الثقافة الجديدة: ١٩٨٦ ص ١٩٦–٢٠٠.

(٦) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١.ص ٦١٧.

(٧) راجع عرضنا النقدى لكتاب الجابرى« نقد العقل العربى» بجزئيه فى « مفاهيم وقضايا إشكالية» دار الثقافة الجديدة. ١٩٨٩ ص ١٤٣–١٦٠.

(٨) راجع فى ذلك.Islamic Roots of Capitalism, Peter Gran: University of Texas Press.1979.

(٩) صادق جلال العظم: النقد الذاتى بعد الهزيمة: دار الطليعة– بيروت ١٩٦٩.

(١٠) عبد الله العروى: الإيديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٠.

(١١) المرجع السابق. ص ٢٩٦.

(١٢) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى. دار الحقيقة– بيروت ١٩٧٣ ص٢٠.

(١٣) المرجع السابق ص ٢٠٥.

(١٤) حسن حنفى: السابق ذكره ص ٥٢.

(١٥) حرب الخليج ومستقبل العرب. سوارس للنشر١٩٩١ص ١٨١.

(١٦) المرجع السابق: ١٨٦ –١٨٧.

(١٧) المرجع والموضع السابق.

(١٨) نشير إلى كتابات ليونارد وفوكو ودولوز، كما نشير فى العربية إلى كتاب: مطاع صفدى: نقد العقل الغربى، الحداثة ما بعد الحداثة. مركز الإنماء القومى – بيروت ١٩٩٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إشكالية الفكر العربى المعاصر
بين الدولة والمجتمع والعصر

من آخر فقره فى الدراسة السابقة بعنوان « الهشاشة النظرية» فى الفكر العربى المعاصر والتى تقول «وتبقى فى النهاية قضية الدولة، قضية العلاقة بين السلطة والمجتمع، بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، وهى قضية لاتحسم بالرؤية النظرية وحدها، وإنما فى غمرة تنمية المجتمع المدنى تنمية ديمقراطية شاملة، وتصاعد وعيه الموضوعى وفاعليته المؤثرة» من هذه الفقرة الأخيرة، تبدأ دراستى هذه عن إشكالية الفكر العربى المعاصر: بين السلطة– والمجتمع والعصر. على أنى ساءلت نفسى : عن أى فكر عربى سأتحدث، ووجدتنى فى الحقيقة مع اتساع ما قرأت وكتبت وشاركت فى هذا الموضوع تكاد تضيق رؤيتى للفكر العربى. لا أستطيع هنا أن أقول ما قاله النّفرى الصوفى العظيم فى حالته « عندما تتسع الرؤيا تضيق العبارة» وإنما أقول معكوسها فى حالتى : «عندما تتسع العبارة تضيق الرؤية» نعم فما أكثر ماكتب من دراسات وعبارات عن الفكر العربى حتى تداخلت الرؤى وتعقدت. عن أى فكر عربى اذن نتحدث؟ هل عن الفكر السائد سلطويا ومجتمعيا، أم عن الفكر المعارض الذى يسعى بدوره إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السيادة. هل الفكر العربى هو الفكر النظرى الخاص، أم الفكر العملى الذى يتجسد فى مختلف التجليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والأدبية والفنية؟

هل هو الفكر الليبرالى أم الفكر القومى أم الفكر الدينى، أم الفكر الوضعى البرجماتى الاجرائى، أم الفكر العلمى الماركسى.؟

أليس معنى هذا أنه ليس هناك فكر واحد يمكن أن نطلق عليه الفكر العربى بألف لام العهد والتعميم هذه؟ فهناك أكثر من فكر، فى أكثر من مجال من المجالات النظرية والعملية والقيمية والإبداعية. فهل يمكن أن نجد وراء هذا الاختلاف والتنوع فى الفكر مايمكن أن يشكل قسمةً مشتركة كلية؟ هل هناك قسمة بنيوية معرفية (إبستيمية)- كما يقال - فى باطن هذه التجليات المختلفة هى المسكوت عنه كما يقال كذلك، وهى المحدِّد لما يمكن أن نسميه («الفكر العربى»)، وأحيانا («العقل العربى») مما يكاد يجعل الفكر العربى أو العقل العربى أقنوما له ذاتيته التركيبية المغلقة الثابتة السرمدية الثبات؟ وهل هناك فكر عربى معزول عن واقعه الاجتماعى والتاريخى، معلق فى المطلق، أم كل فكر هو بالضرورة مشروط دائما بهذا الواقع وشارط له كذلك بمستوى أو بآخر؟

هل الفكر العربى المعاصر، امتداد طولى لماضيه، أم هو قطيعة مع هذا الماضى، أم هو محاولة للتوفيق بين الماضى والحاضر؟ وهل هو مستقل عن الفكر العالمى، له ذاتيته المتميزة، أم هو مجرد صدى تابع لهذا الفكر العالمى وخاصة الغربى الرأسمالى، أم هو مناقض له أم هو ثمرة تفاعل وتمثّل له؟ أم يتسم بثنائية توفيقية أو تلفيقية مع تراث الماضى وتراث الغرب الراهن؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أليست هذه التساؤلات المختلفة المتنوعة وغيرها هى بشكل تخطيطى هى أبرز ملامح حركة الفكر العربى بكل صراعاته وتناقضاته واختلافاته طوال السنوات الماضية، وما تزال مثارةً حتى اليوم؟ فكيف نستطيع أن نحدّد بها حقيقة الفكر العربى الراهن بنظرة شاملة كلية؟ ولكن .. لعل المشترك على الأقل بين هذه التساؤلات جميعا على اختلافها هو الإقرار بأن الفكر العربى مشغول هذه السنوات الأخيرة بالسؤال عن ذاته، إحساسا منه بأنه متخلف عن واقعه العربى، وعن مستجدات عصره الراهن.

وفضلا عن هذا، فإن هذه التساؤلات ليست مجرد تشخيص نظرى لملامح الفكر العربى المعاصر بقدر ما تتضمن كذلك طموحاً لمواقف متجاوزة له. ذلك أن الجانب الموقفى العملى مبثوث كامن محايث فى صميم قولها النظرى نفسه. ولعل هذا هو ما يفتح الطريق أمامنا لكشف العلاقة بين سؤال الفكر وسؤال الدولة، أو سؤال المجتمع والسلطة، أو سؤال السياسة بشكل محدد.

وهكذا كما ترون عندما أردت أن أبدأ من السطر الأخير عن الدولة، وجدتنى مضطراً إلى أن أبدأ من الأول حتى نتمكن من الوصول إلى الدولة التى هى البدء والأول الحقيقى إذا أردنا قراءة صحيحة لسؤال الفكر أو بتعبير أدق إشكاليته وأزمته.

وفى تقديرى أن سؤال الفكر – فى جانبه النظرى غير الرسمى، وكقضية إشكالية خلافية، أو بتعبير أدق، كأزمة، بدأ يأخذ شكلا متوتّرا حاداً مع هزيمة عام ١٩٦٧. لست أُنكر أو أقلّل من أهمية الاجتهادات الفكرية المختلفة طوال القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين، فيما نسميه خطاب النهضة. على أن الشغل الشاغل لخطاب النهضة فى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إطار واقعه المتخلف، كان مواجهة لما يسمّى بصدمة الحداثة التى سببها الوافد الغربى، ذو الطبيعه الملتبسة، بين تقدمه الاجتماعى والعلمى والتكنولوجى والحضارى من ناحية، وعدوانيته وشراسته الاستغلالية والاستعمارية من ناحية أخرى. ولقد اتسمت هذه المواجهة بمحاولة استيعاب هذه الصدمة بثنائية ملتبسة أيضا تسعى للتوفيق أو التلفيق، كما يقال أحيانا بين هذا الوافد وبين الموروث، بين التقليد والتجديد، بين التأصيل والتحديث فى جهود شتى لصياغة مركّب سعيد بينهما له عبق الخصوصية العربية الإسلامية.

على أن هذه الجهود رغم جديتها كانت تتم فى إطار تزايد السيطرة الاستعمارية وتعميق التبعية الرأسمالية العالمية عامة، التى كان قيام دولة الحركة الصهيونية فى فلسطين على حساب الشعب الفلسطينى عام ١٩٤٧ أبلغ مظاهرها . ولعل ثورة يوليه الناصرية عام ٥٢ أن تكون فى تقديرى أبرز هذه الجهود تعبيرا عن فكر النهضة، وتصديا للتخلف والتبعية الاستعمارية والصهيونية.

ولكن فى عام ١٩٦٧ كانت الهزيمة العسكرية التى أخذت تتوالى وتفاقم توابعها خلال السنوات التالية وتمتد إلى ماهو أبعد من مجرد الهزيمة العسكرية. وطوال هذه المرحلة حتى هزيمة ٦٧ كان الخلاف بين الجهود والاجتهادات المختلفة خلافا سياسيا وإيديولوجيا حول مناهج الخروج من التخلف وتحقيق التحديث حسب النموذج الأوروبى، أو التحرر من التبعية وتأكيد الذات القومية أو الاسلامية.

على أن الملاحظ طوال هذه الفترة منذ القرن التاسع عشر، أنه قد اندلعت العديد من الحركات والثورات الوطنية، و لكن لم تتحقق أىُّ ثورة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اجتماعية جذرية وإن تضمنت بعضُ الحركات الوطنية والقومية شعاراتٍ وأهدافا وبعض منجزات إصلاحية اجتماعية كبيرة. وفضلا عن هذا، فلقدْ كانت أنظمة الحكم العربية جميعا أنظمة حكمٍ قامت من فوق، من أعلى، عن طريق انقلابات عسكرية أو تكونت عن طريق القوى الاستعمارية من الخارج، التى قامت بدعمها أو بمساندتها أو كانت استمراراً لرئاسات عشائرية وقبلية.

وكانت أنظمة حكم تسلطية بمستوى أو بآخر أو أبوية على تعبير الدكتور شرابى ، ويتسم العديد منها بالطابع المملوكى البيرقراطى، وكان هذا ينعكس فى الفكر السائد وفى تجلياته المختلفة ويضع حدوداً للتنمية المجتمعية والفكرية عامة.

ولهذا، فمع هزيمة ٦٧ أخذ يبرز سؤالٌ الفكر، لا حول الواقع السياسى والاجتماعى أساسا وإنما حول الفكر العربى نفسه.

ولعل كتاب صادق جلال العظم «النقد الذاتى للهزيمة» الذى صدر عام ١٩٦٨ والذى يتضمن رصداً دقيقا للاجتهادات المختلفة فى تفسير الهزيمة أو تبريرها أو تغييبها، فضلا عن فضحه فى الأجزاء الأخيرة منه لطبيعة البنية التوفيقية للسلطة الناصرية ومسئولية هذه البنية فى هذه الهزيمة، لعل هذا الكتاب أن يكون من أوائل الكتابات الموضوعية التى أخذت تكشف وتنقد المفاهيم السلبية المسيطرة على الفكر العربى نفسه. على أنى أرى أن كتاب «الإيديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروى رغم صدوره بالفرنسية قبل أشهر من الهزيمة عام ٦٧ وعدم صدوره بالعربية إلا عام ١٩٧٠ يعدّ من الكتب التى كانت تعبيرا نقديا عن مرحلة الهزيمة، والتى اتجهت بالنقد إلى الفكر نفسه، على أساس هيمنة الفكر السلفى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عليه، ولهذا، « فإن أمرنا- كما يقول العروى فى كتابه - لن يصلّح إلا بصلاح مفكرينا» ولعل هذه الصيغة نفسها تكون نقيضا للصيغة السلفية الوهابية القديمة التى كانت تقول «لن يصلح حاضرنا إلا بما صلح به أوائلنا» ولهذا لم يجد العروى- فى كتابه المبكر هذا تشخيصا للتخلف وعلاجاً له إلا بالفكر وفى إطاره وذلك بالتخلص من الفكر السلفى اللاتاريخى والاندماج بشكل يكاد يكون مطلقا فى النسق الحضارى الأوروبى.

على أنه فى السبعينيات أخذت تنعقد ندوات وتصدر كتابات تُعدّ إضافات جديدة وجادةً إلى الفكر العربى فى مسعاه للإجابة على أسباب التخلف عامة. ففى مستهل عام سبعين صدر كتاب تجديد الفكر العربى لزكى نجيب محمود. وبرغم أن الكتاب هو فى معظمه قراءة للتراث الفكرى القديم، إلا أنه بهذه القراءة للتراث القديم كان يبنى رؤيته لتجديد الفكر المعاصر.

وتستند رؤية زكى نجيب محمود فى هذا الكتاب على منهجية وضْعية نفعية تنتقى من التراث ما يراه نافعا لعصرنا، فضلا عن رؤيته الثنائية التوفيقية، للعلاقة بين التراث والتجديد، التى أخذت تبرز فى كتاباته اللاحقة.

وفى أوائل نيسان عام ١٩٧٤ انعقدت فى الكويت ندوة حول موضوع« أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» كانت فى تقديرى ردّ فعل فكرى رافض لبداية تجذير هزيمة ٦٧ العسكرية تجذيرا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وذلك بالثورة الساداتية المضادة للنظام الناصرى، ولقد شارك فى هذه الندوة أبرز مفكرى الأمة العربية آنذاك، أذكر منهم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قسطنطين زُريق وشاكر مصطفى وزكى نجيب محمود وأدونيس وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك وعبد الله عبد الدائم وغيرهم.

وكان التوجه العام لهذه الندوة على تنوع واختلاف مداخلاتها هو أن تخلّفَ الأمة العربية يرجع إلى استمرار الماضى فى الحاضر، وبالتالى ضرورة التجديد وخاصة فى مجال الفكر. ولقد تداخلت فى هذه الندوة الرؤى القومية والوضعية والليبرالية والماركسية بنسب ومستويات مختلفة مع غلبة الاتجاه الإصلاحى التوفيقى والعقلانية الوضْعية الأداتية.

وفى نفس هذا العام ١٩٧٤ يصدر الجزء الأول من كتاب الثابت والمتّحول لأدونيس ليبدأ به تحليل ظواهر الثبات والتحول منذ القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وليواصل بعد ذلك تحليله وإبرازه لظاهرتى الثبات والتحول فى فكرنا المعاصر، حاصراً همّه – كما يقول – فى دراسة البنية الإيديولوجية القومية للمجتمع العربى الإسلامى دون دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج. ولهذا غلب على منهجه التوجه الظاهراتى إلى حد كبير.

وفى نفس العام، وبعد أربعه أشهر بالدقة من انعقاد ندوة الكويت يكرس شهيد الفكر مهدى عامل كتابا كاملا متّسلحا بالمنهج الماركسى للرد على مضمون ندوة الكويت ومنهجها. ينتقد القول بأن الأزمة هى أزمة حضارة، مبينا أنها أزمة البورجوازيات العربية الحاكمة التابعة، وهكذا ينقل مهدى عامل تشخيص الأزمة باعتبارها استمرارية الماضى فى الحاضر، إلى الحاضر نفسه، ومن البنيه الإيديولوجية القومية إلى نمط الانتاج السائد فى المجتمعات العربية المعاصرة.

وفى أواخر السبعينيات يُطل علينا مشروعان فكريان يتسلحان بالمنهج

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الماركسى كذلك فى دراسة بنية الفكر العربى التراثية والحديثة، الأول يتمثل فى كتابين لطيب تيزينى هما «من التراث إلى الثورة» و «مشروع رؤية جديدة للفلسفة العربية فى العصر الوسيط» والمشروع الثانى لشهيد الفكر حسين مروة «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية، ويتواكب مع هذين المشروعين إضافات فكرية جديدة أخرى تتبنى كذلك الفكر الماركسى مع انفتاح معمّق على الفكر القومى تتمثل فى كتابات إلياس مرقص وياسين الحافظ.

وهكذا تكاد المدرسة الشامية، أو السورية اللبنانية أن تسيطر على ساحة تجديد الفكر العربى فى مرحلة السبعينيات وتتواصل إضافاتها بعد ذلك.

على أنه فى الثمانينيات أخذ يبرز توجه جديد فى تشخيص معالم الفكر العربى السائد قديما وحديثا، وفى نقده ومحاولة تجاوزه المعرفى وهو توجه يغلب عليه الطابع الابستمولوجى المعرفى وكان فارسه الأول محمد عابد الجابرى.

برز هذا فى كتابه الأول «نحن والتراث» عام ١٩٨٠ ثم فى كتابه «الخطاب العربى المعاصر» ثم فى كتبه الثلاثة التالية، «تكوين العقل العربى» و«بنية العقل العربى»، ثم «نقد الفكر السياسى العربى» الى غير ذلك. ويحاول الجابرى أن يحدد معالم البنية الاساسية للفكر العربى طوال التاريخ منذ عصر التدوين، فيحدّدها بقياس الغائب على الشاهد وباللاسببية أو ببنية التجويز، وسيادة سلطة اللفظ إلى غير ذلك ولكن لعله فى كتابه نقد الفكر السياسى كان من الطبيعى أن يخرج من حدود التحليل الابستمولوجى إلى التحليل الايديولوجى محددا أزمة الخطاب السياسى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العربى بسيادة القبلية فى مجال السلطة السياسية، والريعية فى الاقتصاد والتعصب العقيدى فى الفكر. ويتبنى الجابرى التحليل العقلى النقدى مع توجه قومى اسلامى يتزايد مؤخرا، وتكاد رؤيته للتاريخ الفكرى العربى، أن تفتقد التاريخية لغلبة الطابع الابستمولوجى والبنيوى عليها. والواقع أن النقد والتحليل الابستمولوجى فضلا عن التفكيكى بعد ذلك يكاد أن يصبح السمة الغالبة على كثير من الكتابات المغربية المتأثرة بفلسفتى فوكو وديريدا، وإن وجدنا هذه السمة فى بعض الكتابات السورية واللبنانية مؤخرًا التى أخذت تجنح إلى ما يسمى بما يعد الحداثة، ولعل أبرز من يعبر عنها اليوم مطاع صفدى.

على أنه إلى جانب هذه المناهج والرؤى القومية والوضعية والعقلانية النقدية والعقلانية الوضعية الإجرائية والماركسية، والبنيوية، صدر فى بداية الثمانينيات العدد الأول والأخير من مجلة اليسار الاسلامى باشراف حسن حنفى، الذى تتوالى بعد ذلك أعماله التأسيسية، وأخص منها بالذكر كتاب «من العقيدة إلى الثورة» و «مقدمة فى علم الاستغراب»، ونستطيع أن نلخّص موقف حسن حنفى من الفكر العربى فى بعدين أساسيين:

الأول هو أن الفكر العربى المعاصر امتداد للفكر الأصولى والفقهى فى تراثنا القديم، ولا سبيل إلى تجديد هذا الفكر المعاصر إلا بتقديم إجابات جديدة تتفق مع مستجدات عصرنا لنفس اسئلة الفكر الأصولى والفقهى القديمة. وهذا فى تقديرى هو جوهر موضوع كتابه من «العقيدة إلى الثورة» أما البعد الثانى فهو أن فكرنا العربى المعاصر يهيمن عليه فى الوقت نفسه فكر حضارة الآخر الغربى المتناقض مع فكر حضارتنا الاسلامية. «إنها الأفعى فى قميصى» على حد تعبيره نقلا عن تعبير قديم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للإمام الغزالى. ولهذا لابد من تطهير قميصنا الفكرى – كما يقول – من هذه الأفعى الغربية تأكيداً لهويتنا الإسلامية. ويتحقق هذا – كما يرى حسن حنفى – بأن يصبح الآخر الغربى موضوعا لدراستى النقدية ومن زاويتى الحضارية، بدلا من أن يكون الأنا الأسلامى موضوع دراسةٍ وهيمنةٍ من جانب فكر الآخر الغربى. ولعل هذا أن يكون جوهر كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» الذى يكاد يعبر عن دعوة إلى قطيعة مع الحضارة الغربية التى يرى أنها آخذة فى الانطفاء والانهيار، على حين أن الحضارة الاسلامية أخذت تستعيد تألقها لتأخذ زمام المبادرة الحضارية من جديد، وهو يقيم رأيه هذا على دورة تاريخية ميكانيكية شبه قدرية، تتحقق وتتغير فى رأيه كلّ سبعمائة سنة.

وإلى جانب هذه الرؤية الأصولية الحنفية، التى تستفيد وتستلهم أفكارها فى الحقيقة من فكر الحضارة الغربية والفلسفة الظاهراتية بالذات، رغم استعلائها الشوفينى عليها، نجد رؤية أخرى تكرس جهدها لنقد الفكر الدينى التراثى فضلا عن امتداده المعاصر نقداً يقوم على التحليل الابستمولوجى مع الحرص على الرؤية السياقية التاريخية والوظيفية الإيديولوجية له. ويتمثل هذا فى كتابات مفكر مصرى تتعرض حياته اليوم للاستشهاد بسبب فتوى صدرت بتكفيره والدعوة إلى قتله هو نصر حامد أبو زيد.

يرى نصر حامد أبو زيد أن النص القرآنى مُنْتَج ثقافى أنتجه واقع بشرى تاريخى خلال فترة تزيد على عشرين عاما، بمعنى أن إنتاجه تم فى إطار واقع ثقافى معين وبمفردات هذا الواقع، دون أن يتعارض هذا القول فى رأيه مع الإيمان بالمصدر الإلهى للنص القرآنى. وتأسيسا على ذلك قام نصر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حامد أبو زيد بدراسة مستويات طريقة انتاج دلالة النص، والكشف عن آليات تشكيله، وأخيرا تحليل أنماط توظيف النص الدينى، ليكشف مدى تحوله من مشروع لتحويل الواقع لمصلحة الناس إلى تشريع برجماتى تحقيقا لأهداف نفعيه خاصة. ولهذا كان من الطبيعى أن يتصدّى لتكفيره والدعوة إلى التفرقة بينه وبين زوجته ابتهال يونس وقتله، تيارٌ أصوليّ إسلامى سياسى فى مصر يستخدم الدين استخداماً مصلحيا نفعيا للاستيلاء على السلطة السياسية وإقامة ما يسمونه بالحاكمية لله.

ويتمثل هذا التيار بمستويات متراوحة بين حركة الإخوان المسلمين وحركة الجهاد والحركات الإسلامية وبخاصة هاتين الحركتين الأخيرتين اللتين أخذتا تبرزان فى مصر خاصة ابتداء من السبعينيات مع الردة الساداتية على المرحلة الناصرية، بل بتغذية من النظام الساداتى نفسه بشكل مباشر الذى أراد أن يتخذ من هذه الجماعات الاسلامية السياسية مرتكزاً لمشروعيته فى مواجهة خصومه من الناصريين والشيوعيين. ولكن انقلب السحر على الساحر. فكان اغتيال السادات على يد جماعة من هذه الجماعات. ولعل هذا يقدم لنا نموذجا لدور الدولة الفاعل فى تشكيل وتغذية بعض الحركات والتوجهات الفكرية، بما يتفق مع مصالحها كما سبق أن أشرنا. على أن هذه الحركات الأصولية لا تكاد تحمل رؤية نظرية أو برنامج عمل اجتماعى، اقتصادى اصلاحى، اللهم إلا البعد الأخلاقى الروحى، وتكفير المجتمع والسلطة، لعدم تطبيقها شرع الله كما يفسرونه، ولهذا تقوم دعوتهم على الجهاد من أجل الإطاحة بالسلطة التى أقامها البشر وإقامة سلطة الله، التى يجعلون انفسهم ممثلين لها.

وهذه الحركات الأصولية الاسلامية هى رد فعل بغير شك لأزمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأوضاع المتردية فى الواقع العربى، وبخاصة الفقر والبطالة والقمع والتخلف والتحديث العلوى المظهرى النخبوى، فضلا عن الفشل فى التصدّى للعدوانية والتوسعية الصهيونية، والتبعية الرأسمالية العالمية، الى جانب فشل المشروع القومى العربى وضعف الحركات اليسارية العربية.

على أن هذه الحركات الأصولية الاسلامية فى تجربتنا المصرية – فى تقديرى – وإن تكن الثمرة المرّة لهذه الأزمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلاّ أنها فى الوقت نفسه تعبير عنها وعامل من عوامل مضاعفة الأزمة وتفاقمها، وتغييب الوعى الاجتماعى، بقضاياه الأساسية، بل والمساهمة – موضوعيا – وان يكن بشكل معكوس – فى تدعيم السلطات التى تكفرها وتسعى لإسقاطها بسلوكها الإرهابى الدموى المتعصب. ولا شك فى وجود قوى أجنبية تدعم هذه الحركات الاسلامية السياسية بشكل مباشر أو غير مباشر، وتستغلها لإضعاف البلاد العربية وتفكيكها وشغلها عن مواجهة مشاكلها.

ولا ينطبق هذا بالطبع على العديد من القوى والعناصر الدينية المستنيرة التى تقف فى خندق النضالات الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والتقدمية، ضد التخلف والعدوانية والتوسعية الصهيونية والتبعية للرأسمالية العالمية.

على أن من الملاحظ أن الإيدلوجية الدينية بشكل عام، هى بعد أساس من أبعاد الأنظمة العربية عامة، وإفراز منها. بل هى ركيزة أساسية من ركائز مشروعيتها. ولهذا، فإن التناقض الظاهرى الحاد بين بعض الأنظمة العربية وهذه الحركات الأصولية الإسلامية هو تناقض ناشئ أساسا من مسعى هذه الحركات لفرض دولتها الدينية بالعنف المسلح، على حساب الدولة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المدنية- نسبيا - القائمة. ولولا هذا لما بلغ التناقض بينها وبين بعض الدول العربية هذه الحدة. ولعلنا نذكر كلمة معاوية بن ابى سفيان الشهيرة «اننى لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا» فلولا تطلع حركات الإسلام السياسى الى انتزاع السلطة بالعنف المسلح، وصبغها بصبغتهم، لكانت هذه الحركات جزءا عضويا من بنية الدولة العربية القائمة نفسها، كما هو الحال فى العديد من وقائع التاريخ القديم والحديث، بل كما هو الحال- وإن يكن بشكل موضوعى معكوس- الذى يتحقق رغم وبفضل هذا التناقض الحاد نفسه.

هذه - فى تقديرى - ابرز الاجتهادات الفكرية العربية طوال العشرين سنة الماضية، وما عرضناه منها يكاد يقتصر على الفكر النظرى، فلم نتعرض للفكر فى تجلياته الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والأدبية والفنية والتربوية إلى غير ذلك. إلا أن السمات الأساسية لبعض هذه الاجتهادات والتيارات النظرية سنجدها متجسدة بمستوى أو بآخر فى هذه التجليات العملية.

وتتراوح هذه السمات بين غلبة الاتجاه التوفيقى، أو التبريرى أو الاجرائى الوضعى، أو اللاتاريخى أو الانتقائي الجزئى أو الحدائى التابع أو التعصبى الاستعلائى دينيًا كان أو قوميا، وبين الاتجاه الموضوعى والعقلانى والعلمى عامة سواء فى الفكر القومى أو الماركسى أو الدينى.

ولا شك أن بعض هذه الاتجاهات - اختلفنا أو اتفقنا معها - تعبر نسبيا عن تطور فى الفكر العربى المعاصر من الناحية المنهجية والموضوعية. ولكن الملاحظ أنه مع هذا التطور النسبى للفكر العربى المعاصر فى جانبه النظرى، كان الواقع العربى وخاصة خلال السنوات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأخيرة يزداد تدنّيا وتدهورا سواء على المستوى السياسى أو الاقتصادى أو الإعلامى أو الثقافى داخليا، أو فى علاقاته التابعة للرأسمالية العالمية خارجيا. ومع التسعينيات وانفجار حرب الخليج بعدوان النظام العراقى على الكويت، وما انتهى إليه الأمر بازدياد الهيمنة الأمريكية سياسيا واقتصاديا وعسكريا على منطقة الخليج واستنزافها للبقية الباقية من ثرواته، إلى جانب مضاعفة التفكك فى النظام العربى وما أخذ يتعرض له الشعب العراقى من حصار استعمارى من الخارج وحصار قمعى من ا لداخل، وازدياد قوة اسرائيل وغطرستها بالتواطؤ الأمريكى الكامل معها، وعقد اتفاقية هشة هزيلة بين جانب من منظمة التحرير الفلسطينية واسرائيل لا تكاد تعبّر عن الحد الأدنى من حقوق الشعب الفلسطينى، وبداية زحف بعض الأنظمة العربية على بطونها لتطبيع العلاقات مع العدو الاسرائيلى وبروز مشروع الشرق الأوسط كمخطط لتصفية قضية الوحدة العربية وتمكين اسرائيل من السيطرة الاقتصادية، فضلا عن السيطرة العسكرية على البلاد العربية.

فى هذا السياق، أخذت تبرزُ فى الفكر العربى بعضُ مظاهر التراجع عن العديد من المبادئ والقيم القومية والعقلانية التى عرضنا لها، فأخذت تستشرى الاتجاهات القطرية التى تدير ظهرها للوحدة العربية، وللهوية العربية عامة، كما تستشرى الاتجاهات التى تزعم لنفسها الليبرالية وتدعو للاندماج فى النظام الشرق أوسطى بشكل فردى، فضلا عن الاندماج – التابع بالضرورة– للنظام الرأسمالى العالمى باسم العولمة أو الكوكبية على حساب أى مشروع لتنمية عربية خاصة، إلى جانب تفاقم التوجهات اللاعقلانية واللاتاريخية والسحرية والخرافية، والتعصب الدينى الجامد الذى بلغ حد الإرهاب والاغتيال، وهشاشة المشروعات الانتاجية وسيادة قيمة الاستهلاك البذخى والفساد والربحية الفردية الطفيلية، كما تضاءلت وتهمّشمت أغلب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التنظيمات القومية واليسارية وتميعّت عند بعضها أسسُها الفكرية والنظرية ، وبرزت ظاهرة تغيير بعض المثقفين والمفكرين لمواقعهم ومواقفهم الفكرية من اليسار القومى أو الماركسى إلى اليمين السياسى أو التعصب الأصول الدينى إلى غير ذلك.

وإذا كان هذا كلُّه لا ينفى استمرار بعض قلاع المقاومة الفكرية الوطنية والقومية واليسارية الصامدة فى مواجهة هذا الطوفان الأسود – ولعل الجنوب اللبنانى أن يكون نموذجا فذا على ذلك – إلا أن الذى لا شك فيه أن الأفكار والقيم والمبادئ التى كانت تمثل مشاعل التنوير والوعى والنضال والتغيير الجذرى فى الماضى بنسبٍ مختلفة، أخذت تخفت وتتآكل. وبرغم المسئولية الكبرى الملقاه علينا جميعا كمثقفين عرب إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهل مسئولية الأنظمة العربية فى ذلك كله.

ولعلنا بهذا نستطيع أن ننتقل إلى الفكر العربى الرسمى السائد أو بتعبير آخر، الى دور الدولة فى تنشئة وتنمية تيارات فكرية بعينها، كما لاحظنا فى أمثلة سابقة. فالدولة كما نعرف لا تحكم بسلطة الإدارة وقوى الأمن والتشريع فحسب وانما كذلك وربما أساسا بسلطة الإيديولوجيا. إن الدولة تحقق استقرارها وتؤكد مشروعيتها وتضمن استمرارها بمقدار ما تنجح فى كسب الرضا والاتفاق المجتمعى العام على ما تمثله من دلالة ايديولوجية وقيمية تتجسد فى الاشكال المختلفة لسلوكها وممارساتها. ولهذا أصبحت الدولة ذات فاعلية فى انتاج وإعادة انتاج الوعى السائد المعبر عن ايديولوجيتها ومصالحها، عن طريق وسائلِ الاعلام والتعليم والتثقيف والتوجيه المعنوى عامة، وتنشئة وتشجيع نخبٍ جديدة من الانتلجنسيا والمثقفين فى اطار إيديولوجيتها الخاصة لمشروعيتها فضلا عما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تولّده وتُفرزُه حدودُ مشروعها التنموى وطبيعتُه الطبقية من شروط ذاتية وموضوعية لآفاق وحدود الايديولوجية السائدة. على أن هذه الآفاق الايديولوجية لا تكون محدودة بشكل بنيوى مُغْلَق بالطبيعة الطبقية للدولة وحدها، رغم أنها مشروطة بها، وإنما تتدخل عناصر أخرى عديدة جغرافية، وإثنية وتاريخية وتراثية وعلاقات قوى اجتماعية الى جانب طبيعة البيئة الاجتماعية نفسها ومستوى التطور الثقافى المجتمعى العام، فضلا عن السياق السياسى الخارجى المحيط، فى تحديد معالم ومستويات هذه الإيديولوجية، وتنوع تجلياتها.

على أننا نستطيع القول بشكل تخطيطى عام إن الإيديولوجية الرسمية السائدة المشتركة بين أغلب البلاد العربية تتراوح داخل مركّب إيديولوجى بنسب متفاوتة تجمع ين الفكر الدينى السطحى، والفكر القومى المظهرى والفكر الوضعى التحديثى الإجرائى والفكر الطائفى القَبلَى. ويأخذ هذا المركّب الإيديولوجى أشكالا بالغة التنوع والتعقيد والخفاء والمرواغة، التى تتستر وراء مظاهر التحديث الخارجى البرانى لإخفاء ما تتسم به من سيادة التخلف والتعصب والتسلط والجمود والتدين المظهرى النفعى واللاعقلانية، والرؤى الجزئية والآنيّة والمصلحية المحدودة التى تفتقد الرؤية الاستراتيجية الشاملة، والمنهجية الموضوعية العلمية، وكما تُخفى بهذا المركّب الإيديولوجى اعتمادها الأساسى على القوى الخارجية فى دعم مشروعيتها وحماية سلطانها.

على أن هذا المركب الإيديولوجى السائد بمستوياته المتراوحة والمتنوعة هو إفراز لتعدد الأبنية الاجتماعية وانماط الانتاج، فضلا عن مستوى الثروة ومصادرها، وخاصة النفط الذى لا يُسهم إسهاما فاعلا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فحسب فى تحديد مستويات المعيشة، بل فى طبيعة ونوعية العلاقات السياسية العربية والدولية، وطبيعة ومستوى التوجهات الفكرية والقيمية والثقافية السائدة والمؤثرة، على المستوى القومى عامة.

والملاحظ بشكل عام، ضآلة مستوى العلاقات الاقتصادية البينية بين البلاد العربية،– إذ تتراوح بين ٦ ٪–٨٪، إلى جانب تدنى المشروعات التنموية والانتاجية وخاصة التصنيعية وغلبة الطابع الريعى المالى، فضلا عن المديونية والتبعّية للرأسمالية العالمية، ويرتبط هذا كلُّه بتخلّف مستوى الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الانسان.

إن هذه المعطيات جميعا تؤثر بالسلب على تنمية وتطوير الفكر العربى بشكل مباشر وغير مباشر وتضاعف من هشاشته، وتعميق تبعية الواقع العربى عامة فى تجلياته السياسية والاقتصادية بشكل موضوعى أو ذاتى–إرادى أحيانا– للرأسمالية العالمية.

ولهذا، أقول – دون أن أقلل من مسئولية المثقفين والمفكرين العرب رغم ما يبذله الكثيرون منهم من جهود ومبادرات واجتهادات وتضحيات كبيرة. أقول إن الدولة العربية بطبيعتها المتسلطة الفوقية وهشاشة مشروعاتها التنموية واحتكارها لوسائل الاعلام والتعليم والتثقيف عامة هى مسئولة مسئولية أساسية – بشكل مباشر أو غير مباشر – عن مستوى الفكر العربى وتأزمه واشكاليته.

هذا ما ينبغى أن نعيه ونحن نرفع سؤال الفكر حتى لا تغيب اجاباتنا على هذا السؤال فى إطار الفكر نفسه أو حامل الفكر وحده كما نلاحظ فى كثير من هذه الإجابات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالواقع أن ازدهار الفكر أو تخلفه مشروط أساسا بالمستوى الإنتاجى التنموى الشامل فى المجتمع كما ذكرنا، فلا سبيل فى البلاد النامية والمتخلفة إلى تحديث أو تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية بدون الدولة. وهذا ما يفجّر تناقضا من ناحية والتباسا من ناحية أخرى بين هذه الدول وبين مثقفيها ومفكريها فى هذه البلاد. ولا شك أن تغيير أنظمة الحكم المتخلفة التابعة بأنظمة أخرى وطنية قومية تقدمية تشارك فيها القوى المنتجة والمبدعة فى المجتمع مشاركة ديمقراطية فى صياغة قراراتها وتنفيذها ورقابتها، قضيّة نضالية تاريخية لا تتوقف. على أن القول بها والدعوة إليها آنيا مسألة سهلة، أما تحقيقها فهو أمر بالغ التعقيد والمشقة، فى ظل الواقع العربى اليوم وان اختلفت الظروف من واقع عربى الى آخر بحسب علاقات القوى السائدة. على أن الأمر يتضمن كذلك التباسا وإشكالية موضوعية فى ظل الأوضاع العالمية الراهنة.

ذلك أنه فى إطار هذا الواقع العالمى الراهن، الذى انهار فيه النموذج الاشتراكى السوفيتى، وتفككت المنظومة الاشتراكية التى كانت تحقق مستوى من التوازن العالمى فى مواجهة النظام الرأسمالى الامبريالى، وفى ظل انفراد هذا النظام بالهيمنة على العالم. وفى ظل المكتشفات التكنولوجية الباهرة فى مجال المعلوماتية والاتصالية، يرتفع اليوم المخطط الرأسمالى العالمى، الداعى إلى ضرورة ازالة الحواجز الاقتصادية والثقافية وبخاصة السياسية أى الدولة القومية باسم السيولة العالمية أو العولمة أو الكوكبية، أى تنميط بلدان العالم الثالث خاصة وتسطيحها سياسيا واقتصاديا وثقافيا لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية. ولعلنا نتابع تنفيذ هذا المخطط فى بعض بلادنا العربية عامة وفى مصر خاصة فى تخلى بعض دولها عن مسئولية الانتاج والخدمات شيئا فشيئا، بتصفية القطاع العام فى هذين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المجالين بالذات وترك مسئوليتها للقطاع الخاص الكومبرادورى المحلى وفتح ابوابه للرأسمال الاسرائيلى- الأمريكي، وتكاد أوامر صندوق البنك الدولى تركّز على تحقيق هذا الهدف بل تشرط معوناتها بتنفيذه. وما اكثر الأمثلة وخاصة في مجال المشروعات الانتاجية الكبرى فضلا عن مجالى التعليم والصحة. ويراد بهذا الأ يبقى للدولة القومية- إن ظلت قومية- من دور إلا دور رجل الأمن الضامن لحسن سلامة تدفق المرور النقدى فى شارع الاستغلال إلى جيوب الطبقة الرأسمالية الكومبرادورية فى الداخل وجيوب سادتهم فى الداخل والخارج أيضا.

ومن هنا تبرز إشكالية الموقف من الدولة فى ظل الأوضاع العالمية الراهنة. ففى تقديرى، ان العالم أردنا أم لم نرد أصبح موضوعيا وعمليا عالماً واحداً، بل حضارة واحدة ، بهذه الثورة العلمية التكنولوجية بوجه خاص، فضلا عن الأخطار المشتركة البيئية والصحية والنووية وتفاعل العديد من المصالح والثقافات وتداخلها بين شعوب العالم ودوله. إلا أن هذا العالم الواحد، ليس كتلةً صماء مندمجة، وإنما هو رغم واحديته المتنامية، يتشكل من خصوصيات وهويات قومية وثقافية ومصالح مختلفة تحتدم بينها صراعات لاحد لعنفها وشراستها، وهى صراعات مهما كانت محدوديتها المحلية أو الاقليمية فهى مرتبطة بالنسيج الكلى للواقع العالمى الراهن. هناك إذن ما هو مشترك انسانى عالمى، وهناك فى داخل هذا المشترك هذه الخصوصيات والهويات والاختلافات والصراعات. ولهذا تسعى الرأسمالية العالمية وعلى رأسها أمريكا إلى طمس هذه الخصوصيات والهويات القومية والثقافية تحت زعم العولمة أو الكوكبية وهذا المشترك الانسانى العالمى.

والموقف الصحيح فى تقديرى ليس إنكار هذا المشترك الانسانى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العالمى باسم الخصوصيات والهويات، الثقافية والقومية، وليس كذلك تجاهل وانكار هذه الخصوصيات والهويات باسم المشترك الانسانى. إن العزلة والقطيعة عن المشترك الانسانى حماقة، وفقدان الكيانات القومية والثقافية باسم العولمة أو الكوكبية انتحار قومى وحضارى.

و«القضية- المعركة» في تقديرى هى كيف نكون فى العالم كجزء متميز فيه، يشارك فى تنمية وتغذية ما هو إنسانى مشترك، والصراع فى الوقت نفسه ضد محاولات الهيمنة وطمس الخصوصيات القومية والثقافية.

وفى تقديرى أن العمل من أجل تحقيق ذلك يتضمن بالضرورة الدفاع عن الدولة القومية. وهنا تبرز من جديد إشكالية والتباس الموقف من الدولة. ذلك أن الدولة القومية، هى ضرورة موضوعية للتنمية الشاملة ولإدارة الصراع ضد مخطط الهيمنة الصهيونية والرأسمالية العالمية. على أن الدفاع عنها وحمايتها لا ينبغى أن يعنى تقديسها والخضوع لطابعها التسلطى القمعى البيرقراطى، بل ينبغى أن يتحقق هذا الدفاع عنها فى الملابسات العربية والعالمية الراهنة بمقدار ما ينجح المجتمع العربى فى مقاومة محاولات تجزئته وتجهيله وافقاره واضعافه وإهدار عافيته وكرامته وتغييب وعيه بمصالحه وحقائق واقعه وعصره. والقضية باختصار شديد هى تقوية الفاعلية العقلانية النقدية الديمقراطية للمجتمع فى مواجهة الدولة دفاعا عنها وتغييرا وتطويرا لها. ولن يتحقق هذا بغير توسيع الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الانسان وتنمية المجتمع المدنى الديمقراطى وتأسيسه من مختلف القوى المنتجة والمبدعة وجماعات المصالح الانتاجية والتصنيعية والديمقراطية فى المجتمع وتشكيل ما يسميه جرامشى بالكتلة الاجتماعية التاريخية القومية فى مواجهة سلطة الدولة. أى اقامة سلطة الثقافة العقلانية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النقدية فى مواجهة ثقافة السلطة المفروضة. نعم- كما يقول محمود درويش فى قصيدته «مديح الظل العالى» ما معناه - «ما أكبر الفكرة وأصغر الدولة» نعم لابد من أن تكون الفكرة، أى القضية القومية، المشروع القومى، الهوية القومية، الهوية الثقافية، مصالح المجتمع، حقوق الناس، حريتهم ومبادراتهم، أقوى من الدولة بل مصدرا من مصادر قوتها فى الوقت نفسه.

ولا سبيل إلى ذلك فى تقديرى بغير أن يبدأ البناء والتغيير والتجديد من أسفل، يبدأ من الأبنية والهياكل الاجتماعية القاعدية الى جانب البناء من أعلى. ولكن مع ذلك لابد من الدولة القومية، ولابد من الدفاع عنها فى مواجهة محاولات إضعافها وتصفيتها. إن الدولة تتطور وتتغير بمقدار قوة المجتمع وعقلانيته وفاعليته المنتجة والمبدعة.

ويبقى السؤال الكبير: كيف؟ وإذا كانت الأوضاع المتردية الراهنة هى مسئولية الدولة أساسا، فإن مسئولية المثقفين والمفكرين العرب اليوم كبيرة فى المساهمة الفاعلة فى شق الطريق نحو الخروج من هذه الأوضاع بدلا من خروج العرب عامة من التاريخ كما يقال.

ليس هناك حلول جاهزة.. غيْر الإعمال الفكرى والمعرفى الجماعى الخلاّق والفعل الجماعى المنتج للمثقفين العرب. فالثقافة فى عصرنا أصبحت قوةً انتاجية. بشرط أن تقوم على أسس معرفية نقدية صلبة، وألا تنعزل عن نداءات الواقع الاجتماعى وجراحه.

ولهذا ... قد اتصور مسئولية المثقفين العرب وقدرتهم على التنادى بل والنجاح فى إنشاء عقْد اجتماعى عربى جديد تجتمع عليه كل القوى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحية فى شعوب أمتنا العربية للتصدى لما تواجهه امتنا من اخطار وتحديات داخلية وخارجية.

وقد أتصور مسئولية المثقفين العرب وقدرتهم على التنادى لتكوين جامعة الشعوب العربية فى توازٍ مع جامعة الدول العربية ولا أقول فى مواجهتها.

وقد أتصور مسئولية المثقفين العرب وقدرتهم على تشكيل برلمان للمثقفين العرب يضم مختلف انتماءاتهم السياسية والفكرية وكفاءاتهم العلمية والعملية المختلفة على نحو ديمقراطى من أجل وضع مشروع قومى تنموى انتاجى عقلانى علمى ديمقراطى شامل، لأمتنا العربية، يراعى ما بين مجتمعاتها من تباين فى الظروف وتفاوت فى المستويات وتنوع فى الخبرات، أقصد وضع مشروع قومى عملى، لا مجرد شعارات مجردة، تشارك مختلف القوى الحية فى المجتمع العربى مشاركة ديمقراطية ولتحقيقه والنضال من أجله.

وإذا كانت سبل الوحدة السياسية– القومية بعيدةً اليوم، فلا أقل من العمل على تنمية وتطوير التنسيق فالتكامل الاقتصادى العربى – ماأمكن– ودعم العمل المشترك عامة فى مواجهة المؤامرة الأمريكية – الاسرائيلية المسماة بالنظام الشرق أوسطى.

إن بناء الكتلة العربية الواعية بمصالحها، من أجل وتنمية قدرات شعوبها الانتاجية والابداعية وتوحيدها، ليس مجرد ضرورة لتأكيد الوجود العربى فى التاريخ، بل سيكون مساهمةً عربية جليلة لتحقيق التوازن العالمى نفسه لمصلحة شعوب العالم جميعا. فى مواجهة الهيمنة الرأسمالية الشرسة،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وخاصة فى المنطقة العربية والبحر الأبيض المتوسط وافريقيا، إن الرأسمالية ليست قدر العالم ونهاية تاريخه كما يزعمون. وان قضايا التحرر الوطنى والوحدة القومية والاشتراكية والديمقرطية وحقوق الانسان لم يتوقف عنها نبض الإنسان المعاصر وصراعاته الطبقية والإيديولوجية.، بل لعلها تزداد حدة وشدة وعرامة على مستوى العالم أجمع وتتصاعد قدراتها على تشكيل نظام إنسانى لعالم جديد على انقاض نظام الهيمنة الرأسمالية الجشعة الشرسة الذى يمارسونه اليوم ويسعون إلى فرضه على العالم والتاريخ.

إننا نعيش مرحلة انتقال تاريخية زاخرة بالأخطار والمصادمات الوحشية والامكانات المتناقضة، ولكن ما أكثر نذر التجمعات والمسيرات البشرية المتنادية للفعل الانسانى المبدع من أجل مواصلة جديدة مبدعة لحضارة الانسان. وما أجدر العرب بتاريخهم وتراثهم العريق وكنوز خبراتهم وكنوز نسائهم ورجالهم فضلا عن كنوز ارضهم ألا يتخلفوا عن المشاركة فى هذه المسيرات البشرية البازغة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدين والسياسة

عندما نتحدث هنا عن الدين، فلسنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو التدين، أى علاقة الإنسان الوجدانية والروحية الحميمة بما يعتبره مقدساً ومطلقاً، هذه العلاقة التى تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع، وإنما نقصد التجلى العملى النسبى لهذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى والممارسات الاجتماعية. وخاصة فى مجالى السلطة والنظام الاجتماعى.

حقاً، إنه من التعسف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التى تتجلى فيها، ذلك أن هذه التجليات إنما تتم باسم هذه العقيدة وفى إطار مفاهيمها وقيمها. على أن هناك – مع ذلك – فارقاً بين الطابع المطلق الوجدانى الذى تتسم به هذه العقيدة، والطابع النسبى العملى التى تتسم به هذه الممارسات والتجليات. ولهذا فالعقائد الدينية تتنوع وتختلف بل تتصارع رغم صدورها عن شكل واحد من أشكال الوعى هو الوعى الوجدانى الروحى، بل تتنوع وتختلف وتتصارع أشكال الوعى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومظاهر التجليات وممارسات داخل العقيدة الدينية الواحدة. وليس هذا التنوع والاختلافات والتصارع إلا تعبيراً عن مشروعات إنسانية- اجتماعية مختلفة لتنسيب المطلق تنسيباً اجتماعياً أو للارتفاع بالنسبى الاجتماعى إلى مستوى المطلق، بهدف إضفاء الشرعية والقداسة على هذه المشروعات فى لحظات تاريخية واحدة أو مختلفة.. وهذا هو ما جعل الدين فى قلب الصراعات السياسية والاجتماعية، أو بتعبير آخر، هو ما جعل من الدين الشكل الذى كانت وما زالت تتخذه وتتسلح به العديد من الصراعات السياسية والاجتماعية طوال التاريخ البشرى، منذ ما قبل معركة اخناتون الدينية الاجتماعية، حتى المعارك السياسية والاجتماعية ذات المظهر الدينى التى يحتدم بها عصرنا الراهن.

فما أكثر ما تحركت حملات، وسالت دماء، وسقط شهداء، وزالت دول، وارتفعت أعلام، وتبدلت أفكار وقيم وحضارات، فجمدت أو تطورت، باسم عقائد وتيارات دينية. ولهذا فلم تنفصل الممارسات السياسية- فى أغلب الأحيان - عن الرؤى وأشكال الوعى الدينى، بل كانا دائماً وجهين ومظهرين لعملة واحدة هى الصراع الطبقى الاجتماعى. فالسياسية تتخذ من الدين عمقاً ذاتياً وسنداً روحياً وجدانياً أخلاقياً لإيديولوجيتها الاجتماعية التى تسعى لتسييدها، والدين يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه. وهكذا يكون الدين روح الممارسة السياسية، وتكون الممارسة السياسية جسد الدين.

ولكن.. كما تتعدد السياسات وتختلف، تتعدد كذلك وتختلف المواقف الدينية. ولما كانت هناك ممارسات سياسية تعبر عن سلطات حاكمة قاهرة مستبدة، كانت هناك كذلك ممارسات دينية خارجة على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذه السلطة، رافضة لمشروعيتها، منطلقة إلى إقامة سلطة أخرى مغايرة.

وما أكثر ما يتم تداول السلطة بين هذه السياسات والممارسات. فتتغير السياسات بتغير «الآلهة»، وتتغير«الآلهة» بتغير السياسات، بحسب ما تقضيه علاقات القوى فى الصراع الاجتماعى الدائر طوال التاريخ.

وقد يكون من الممكن أن نتبين عبر هذا التاريخ ثلاثة أشكال من الممارسات الدينية:

الشكل الأول هو الشكل الذى تدعم فيه الممارسة الدينية السلطة السياسية السائدة، بإعطائها المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها، وإعادة إنتاج إيديولوجيتها، مستندة فى ذلك إلى التأويل الخاص للنصوص الدينية تارة، أو التمسك الحرفى بها تارة أخرى.

أما الشكل الثانى فهو المعبر عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضى الدنيوى، تطلعاً وأملاً فى السعادة الأخروية، مع ما يتضمنه هذا من رضوخ للأوضاع السائدة: مهما كان ظالمة مستبدة. وهذا الشكل هو امتداد موضوعى للشكل الأول رغم ما قد يتضمنه من رفض معنوى سلبى للأوضاع السائدة.

أما الشكل الثالث للممارسة الدينية فهو الشكل الثورى الذى يتمرد على الأوضاع الظالمة المستبدة السائدة ويسعى إلى تغييرها فى ضوء تأويل خاص كذلك للنصوص الدينية وفهم موضوعى للأوضاع السائدة.

وما أكثر ما تداخلت هذه الأشكال الثلاثة من الممارسات الدينية، وتداولت مواقعها. بل ما أكثر ما انتقل الموقف الثورى إلى نقيضه التبريرى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحافظ.

فالمسيحية كانت فى بدايتها قوة رفض ثورية، ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية، بل أصبحت بعد ذلك الإيديولوجية الرسمية للنظام الإقطاعى الأوروبى، وسنداً روحياً للغزو الصليبى الأوروبى للمشرق العربى، ثم برزت فيها الحركة البروتستنتية كرايات لثورات الفلاحين ضد النظام الإقطاعى وكسند للنظام الرأسمالى الصاعد. وفى عصرنا الراهن نجد المسيحية تتخذ أحياناً أشكالاً بالغة الجمود والتخلف، وخاصة خلال حكم فرانكو وسان لازار فى إسبانيا والبرتغال، وفى الحركة المارونية اللبنانية المتحالفة مع العنصرية الدينية الصهيونية فى إسرائيل. ولكنها تتخذ كذلك أشكالاً إصلاحية، بل قد تتخذ شكلاً بالغ التقدم والثورية كما هو الحال فى حركة «لاهوت التحرير» المناضلة ضد الامبريالية والرأسمالية والتبعية فى أمريكا اللاتينية.

ونجد نفس هذه الظاهرة فى الممارسات الدينية الإسلامية. فالإسلام فى ممارسته الأولى كان ثورياً كرؤية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعية. ولكنه مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية أخذ مساراً سلطوياً استبدادياً خالصاً فى معظمه. وتحول الحكم الإسلامى- على حد تعبير ابن خلدون - إلى « ملك عضوض» . وبرغم هذا فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة فى مواجهة هاتين الدولتين وطوال التاريخ العربى الإسلامى سواء على المستوى الفكرى أو المستوى العملى، مثل حركة الخوارج، والزنج والقرامطة، فضلاً عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والمتكلمين، والفلاسفة والشيعة والظاهرية والعديد من الاجتهادات الفقهية، بل لعل بعض الحركات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصوفية القديمة أن تكون كذلك فى بعض تجلياتها حركة رفض وتمرد ضد السلطات الاستبدادية السائدة.

وفى عصرنا الراهن نستطيع أن نتبين توجهات سياسية مختلفة فى الممارسات الدينية الإسلامية. فهناك الحركات الإسلامية ذات الطابع الأصولى التى كانت تسعى للتجديد الدينى والتحرر من السيطرة الأجنبية كالحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وخاصة فى بدايتها قبل أن تتحول إلى أبنية سلطوية رجعية متخلفة. وهناك التوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة المتمردة على الواقع المتخلف والمتطلعة للتغيير والتقدم، على اختلاف مستوياتها والتى تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا، والتى تتمثل فى مفكرين من أمثال حسن العطار، وعمر مكرم والطهطاوى وخير الدين التونسى والشوكانى ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفاسى، وخالد محمد خالد وأمين الخولى ومحمود أحمد طه، والنويهى وموروو والنيفر وحسن حنفى ومحمد عمارة ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم. وهناك الحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية التى تتمثل أساساً فى حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، والتى يشكل تاريخها نوعاً من الازدواج فى الموقف من السلطات السائدة، وهو ازدواج يتمثل فى التعاون والتحالف مع السلطات السياسية المصرية فى مختلف عهودها منذ المرحلة الملكية حتى اليوم، وفى المعارضة – فى الوقت نفسه – لهذه السلطات بمستويات مختلفة، ولكن دون أن يكون لها برنامج اجتماعى واقتصادى، أى بديل محدد، اللهم إلا شعارات تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة السلطة الإسلامية. ونجد فى عصرنا الراهن العديد من أشكال الحكم ذات الطابع الأصولى الإسلامى، والتى تتسم بالجمود والتخلف والتعصب والكهنوتية والاستبداد، مثل باكستان ضياء الحق، وإيران الخمينى، وسودان نميرى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والبشير، فضلاً عن مختلف أنظمة الحكم فى البلاد الخليجية النفطية والبلاد الإسلامية عامة، التى تعتبر امتداداً مصغراً للخلافة الإسلامية العثمانية فى أشد مظاهرها استبداداً وتخلفاً.

وعلى مستوى حضارتنا الإنسانية الراهنة عامة، نستطيع أن نتبين ما يمكن أن نسميه انتعاشاً للحركات الدينية لمختلف الأديان والعقائد والنحل والطوائف فى مختلف البلاد والأنظمة السياسية والاجتماعية الرأسمالية والاشتراكية والنامية والمتخلفة. إنها ظاهرة عامة وإن اتخذت أشكالاً ومستويات مختلفة سياسية واجتماعية ونفسية، من حيث مدى عقلانيتها واستنارتها، أو مدى جمودها وأصوليتها ، بل لعل بعضها يبلغ فى ممارساته فى بعض البلاد الغربية مستوى الخرافات والشعوذات. وقد يرجع انتعاش هذه الظاهرة العامة إلى ما يسود عالم اليوم من قلق شامل بشأن ما يعانيه من أزمات اقتصادية ومن أخطار نووية ومن مجاعات وتهديدات طبيعية وبيئوية ومن صعوبات وفشل وخيبة أمل فى تحقيق الكثير من الأحلام والإيديولوجيات السياسية والاجتماعية، فضلاً عن الإحساس بالاغتراب أمام المنجزات التكنولوجية الخارقة التى أفضى إليها التقدم العلمى الحديث. وهكذا مع تقدم العلوم وانتشار العقلانية، تبرز باستمرار مشكلات إنسانية جديدة تسهم فى إنعاش هذه الظاهرة الدينية على المستوى العالمى وإن اختلفت وتنوعت دلالتها الوجدانية والسياسية والاجتماعية من بلد إلى آخر بحسب أوضاعه السائدة.

أردت أن أقول، بهذا العرض التبسيطى السريع لبعض التوجهات والممارسات الدينية المختلفة، إن الممارسة السياسية للدين لا يصح أن نحكم عليها حكماً مطلقاً بالمحافظة والرجعية، أو بالتقدم والثورية، وذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لاختلاف تجلياتها العملية، وملابساتها الموضوعية. فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هو معيار الحكم على هذه الممارسات، وإنما المعيار هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية لهذه الممارسات، أى موقفها من القضايا والمصالح الأساسية لجماهير الأمة ولقواها المنتجة والمبدعة.

ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين عنواناً لسياسة – كشعار الإسلام هو الحل مثلاً – أو معياراً للحكم والتقييم على سياسة معينة، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية والممارسة السياسية بشكل عام والممارسة السياسية الدينية بشكل خاص. وهو محاولة لإخفاء حقيقة ما هو عملى نسبى وراء ما هو مقدس مطلق، وتغييب حقيقة ما هو مادى مصلحى وراء ما هو روحى وجدانى، وهو تغريب للإنسان عن حقائق واقعه الموضوعى.

فالدول والسياسات، والممارسات والمصالح الاجتماعية ومشروعات التنمية المختلفة، لا تنقسم إلى مسلمة ومسيحية ويهودية وبوذية أو دينية ولا دينية، وإنما تنقسم إلى دول وسياسات متحررة وأخرى تابعة وإلى سياسات رأسمالية وأخرى اشتراكية، إلى سياسات استعمارية وأخرى وطنية، إلى سياسات مستبدة وأخرى ديموقراطية، إلى سياسات استغلالية عدوانية وأخرى عادلة وسلامية، إلى غير ذلك. وداخل هذه السياسات المختلفة تقوم أنماط مختلفة من التوجهات والمواقف الدينية المتوافقة مع هذه السياسات أو المتعارضة معها. ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين معياراً للحكم والتقييم لهذه السياسات، هو طمس لحقائق الصراعات والممارسات والمصالح المختلفة، وخلط بين المفاهيم والقيم والمواقف المتعارضة، فضلاً عن أنه تنمية لروح الانقسام الطائفى بين الناس، وتغذية للتعصب والاغتراب.

خلاصة الأمر، أننا لا نستطيع أن نستبعد أو نتجاهل علاقة الدين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحميمة بالسياسة. فهذا هو درس التاريخ ودرس الواقع. وليس صحيحاً ذلك الشعار القائل بأنه لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة. فعندما رفع أنور السادات هذا الشعار ذات يوم لم يتوقف لحظة واحدة عن استخدام الدين لتبرير سياسته وإعطائها بعداً دينياً، وإنما كان يستهدف بهذا الشعار مجرد استبعاد تيار دينى بعينه يعارضه فى هذه السياسة.

والحق أنه مهما تطورت العلوم وانتشرت أساليب التفكير العقلى وتعمقت وتعاظمت سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وعلى الحياة الاجتماعية، فستظل بل ستتجدد الأخطار والمجاهيل والغوامض والتناقضات والفواجع والمفاجآت والتخيلات والأسئلة الكونية والمصيرية الكبرى مهما اختلفت طبيعتها أو تضاءل هامشها، وسيظل الدين عمقاً ذاتياً وجدانياً روحياً للإنسان وإن اتخذ أشكالاً وتجليات موضوعية متطورة مختلفة متعددة فى سلوك الإنسان ورؤاه وإبداعاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والخيالية، بل سيظل هذا العمق الذاتى الروحى الوجدانى، بصرف النظر عن التمثلات والرموز الدينية المجددة، قسمة أساسية من قسمات إنسانية الإنسان.

ولهذا، فالموقف من الدين، ومن الإيمان بشكل عام كوعى ذاتى روحى وجدانى، ليس ، ولا ينبغى أن يكون، موقفاً تكتيكياً برجماتياً كما تتصور بعض القوى اليسارية، أو موقفاً استغلالياً انتهازياً كما تفعل القوى اليمينية، وإنما هو موقف إنسانى استراتيجى يقوم على الاحترام والتقدير والتفهم التاريخى العميق لحقيقته دون أن يعنى هذا إلغاء الحق الإنسانى فى أشكال مغايرة من الوعى الفلسفى الموضوعى والعلمى بالكون والطبيعة والمجتمع.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على أن الأمر يختلف بالنسبة للممارسات الدينية السياسية. فهنا لا يتعلق الأمر«بدينية» الدين، أي بالدين من حيث أنه عقيدة وإيمان ورؤية وجدانية روحية للكون والطبيعة والمجتمع، وإنما من حيث تجليه الفكرى والسياسى والاجتماعى ومن حيث حقيقة ما يسهم به من تكريس وتجميد وتبرير للواقع المتخلف الظالم، أو تغيير وتطوير وتثوير له، أى من حيث موقفه من طبيعة السلطة ومن طبيعة التنمية الاجتماعية السائدة.

فى ضوء هذه المعانى العامة، ننتقل إلى ما هو خاص راهن فى خبرتنا المصرية، متسائلين عن دلالة الدين الإسلامى فى البنية السياسية المصرية، ودلالة السياسة فى الحركة الإسلامية فى مصر.

وقد يكون من الأوفق أن نعرض لهاتين الدلالتين فى ساحة البلاد الإسلامية عامة. ولكن هذا الأمر يتطلب دراسة لا تتوفر لنا الآن، ولا يتسع لها المجال هنا، وإن كنا نعتبر أن السياق المصرى يمكن أن يعد نموذجاً مركزاً لمختلف الخبرات العربية والإسلامية على اختلافها وتنوعها. فضلاً عن أننا لا نستهدف هنا دراسة علمية تفصيلية للموضوع بقدر ما نستهدف مجرد تحديد مؤشراته العامة.

نستطيع فى البداية أن نميز الممارسة الدينية فى مجالات ثلاثة: الأول هو مجال الدين الشعبى، والثانى هو مجال الدين الرسمى، والثالث هو مجال الدين السياسى.

أما مجال الدين الشعبى فهو الممارسة الدينية اليومية للشعب، المتمثلة – من الناحية العملية – فى ممارسة الطقوس الدينية، ومن الناحية المعنوية فى المفاهيم والقيم الدينية السائدة والمتداخلة فى أشكال

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعاملات والأنظمة والأعراف الاجتماعية وأشكال السلوك الأخلاقى. على أن هذه الممارسات الشعبية الدينية تختلف – وخاصة فى جانبها الفكرى والقيمى – باختلاف الفئات الاجتماعية والمهنية، وهى مرتبطة ارتباطاً عضوياً مباشراً بالممارسات والخبرات الحياتية اليومية، فضلاً عن أنها ثمرة تراث تاريخى عريق، وإن تكن لها قسماتها الخاصة التى تميزها فى كل مرحلة من المراحل الاجتماعية والتاريخية. ويغلب على هذه الممارسة الدينية الشعبية – بشكل عام – طابع المحافظة بل طابع التواكلية والقدرية بل الأسطورية أحياناً، وتتداخل فيها المفاهيم والقيم الدينية الأصلية النصّية مع خبراتها ومصالحها وأوضاعها الاجتماعية السائدة لتشكل منطقاً داخلياً متسقاً ووحدة إيديولوجية خاصة. وبرغم طابع التسامح والتساند والتراحم والأخوة الأخلاقية الذى يتسم به الدين الشعبى فى معاملاته على المستوى الفردى والعائلى والاجتماعى، فإنه يتناسج ايديولوجياً من حيث المفاهيم والقيم والسلوك مع الأنسقة الاجتماعية السائدة، سواء كانت أنسقة ما قبل الرأسمالية، أو الإقطاعية أو الرأسمالية التجارية أو البيروقراطية أو الطفيلية أو الرأسمالية بشكل عام.

وبشكل الدين الشعبى الأساس الذى ترتكز عليه السلطة السياسية فى ترسيخ مصداقيتها ومشروعياتها، ولهذا تحرص دائماً على احتوائه وإعادة إنتاجه وتكريس طابعه المحافظ، وإزالة أي تناقض بين ايديولوجيتها المعلنة، والمفاهيم والقيم الدينية الشعبية السائدة، التى تعمل على تطويعها لخدمة إيديولوجيتها الخاصة.

حقاً، هناك تناقضات بين القيم الدينية الشعبية السائدة، وخاصة الأخلاقية منها، وأساليب عمل أجهزة الدولة السياسية والإدارية، أو بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بعض القيم الدينية الشعبية السائدة فى الريف وبعض القيم الدينية السائدة فى المدينة، أو بين بعض الفئات الاجتماعية من عمال وفلاحين وتجار وبورجوازية كبيرة وفئات بورجوازية متوسطة وموظفين ومثقفين ومنتسبين إلى الطوائف الصوفية إلى غير ذلك. إلا أن هذه التناقضات لا تمس مجمل وجوهر البنية الدينية الشعبية التى تسعى المؤسسة السياسية الرسمية إلى أن تحافظ على وحدتها، وأن تتلائم معها، فضلاً عن تطويعها لخدمة مصالحها الخاصة، كما سبق أن أشرنا.

على أنه إذا كانت المؤسسة السياسية الرسمية تستند إلى الدين العشبى لترسيخ مشروعيتها، فإن الحركات الدينية السياسية المعارضة– بشكل أو بآخر – للمؤسسة السياسية الرسمية تجد فى البنية الدينية الشعبية سنداً كذلك لتعميق إيديولوجيتها وتنمية جماهيريتها فى معركتها من أجل إقامة سلطتها الإسلامية. وهكذا يصبح الدين الشعبى ساحة للصراع السياسى والتناقضات الاجتماعية من منطلق دينى خالص.

هذه بعض المؤشرات العامة لظاهرة الدين الشعبى فى دلالاته وارتباطاته، وإن يكن الأمر يحتاج بغير شك إلى دراسات ميدانية اجتماعية معمقة.

أما فيما يتعلق بالدين الرسمى، فيتمثل فى المؤسسة الدينية التى تعد جهازاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية، وأداة من أدوات سلطتها ومشروعيتها. فدين الدولة هو الإسلام، ولهذا فهناك مؤسسات دينية تتبع الدولة تبعية مباشرة أو شبه مباشرة مثل الأزهر، ودار الإفتاء ووزارة الأوقاف والمساجد، والمجلس الأعلى للشئون الدينية، ومجمع البحوث الإسلامية، والمجلس الأعلى للطرق الصوفية، فضلاً عن البرامج الدينية فى الإذاعة والتليفزيون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والإعلام الصحفى والتعليم الدينى فى المدارس، والاتجاهات الدينية فى العديد من الأنشطة الثقافية فى مجال الكتاب والفيلم والمسرح، إلى جانب الأعياد الدينية التى تشارك الدولة فى طقوسها مشاركة رسمية، إلى غير ذلك.

وتسيطر الدولة على معظم هذه المؤسسات الدينية سيطرة فكرية وإدارية كاملة أو شبه كاملة، ولهذا تعتبر هذه المؤسسات مراكز نشر وتوجيه ودعاية لسياسات الدولة بشكل مباشر أحياناً (فيما تتخذه من مواقف وقرارات صريحة فى شئون سياسية واقتصادية واجتماعية) وبشكل غير مباشر فى أغلب الأحيان (فيما تتخذه من مواقف وقرارات فى شئون دينية خالصة) ، ولهذا فهى غير منفصلة عن السياسات الرسمية للدولة رغم محاولة السلطة السياسية أن تقدم نفسها دائماً باعتبارها مجرد سند وحارس وداعم (أو خادم فى بعض ما يقال!) لهذه المؤسسات الدينية من ناحية، ومحاولتها إضفاء طابع الاستقلال الذاتى على هذه المؤسسات من ناحية أخرى.

على أنها فى الحقيقة جزء عضوى من المؤسسة السياسية الرسمية وجهاز من أجهزتها السلطوية. ولهذا وجدنا مواقف هذه المؤسسات الدينية تختلف باختلاف مواقف المؤسسة السياسية السائدة. فمواقفها فى كثير من الشئون السياسية، بل والاجتماعية فى المرحلة الملكية فيما قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، تختلف عن مواقفها طوال مرحلة هذه الثورة، كما تختلف فى المرحلة الساداتية.

واليوم تتبنى المؤسسات الدينية إيديولوجية الدولة المصرية القائمة والمتمثلة فى مختلف ممارساتها السياسية الاقتصادية والاجتماعية عامة، وتصوغ لها منطلقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً. وهكذا يتم تسييس الدين أو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تديين السياسية... رسمياً.

على أنه، خارج هذه العلاقة الرسمية بين الدين والسياسة، تقوم علاقة أخرى غير رسمية تتمثل فى الحركات الدينية الإسلامية المستقلة تنظيمياً عن المؤسسات الدينية الرسمية، والتى تعد – بمستوى أو بآخر – قوة معارضة فكرية وعملية للسلطة السياسية، هذه الحركات هى أساساً حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، وهناك ما يوحد بين حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، وإن كان هناك ما يفرق ويميز بينهما. فكلاهما يستهدف إقامة سلطة دينية إسلامية، وكلاهما يختلف اختلافاً جذرياً مع الحضارة «الغربية» المعاصرة ويتطلع إلى إقامة حضارة أخرى بديلة، وكلاهما ذو رؤية غير تاريخية للفكر والقيم والواقع الاجتماعى، إلا أن حركة الإخوان المسلمين، وخاصة فى بدايتها، كانت تسعى لتحقيق أهدافهما بمنهج متدرج، فى غير تعارض أو صدام مع السلطة السياسية القائمة. ولهذا فقد ظلت تحرص على التعاون والتحالف مع هذه السلطة – فى أغلب الأحيان – رسمياً أو موضوعياً. فهناك قاعدة دينية مشتركة تجمعها مع هذه السلطة. وكان حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين يؤكد أن «دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التى سيقوم بها المسلمون بقيادة العالم «وأن القرآن» يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة « (رسالة النور). ولكن حسن البنا كان يتحالف مع السلطة الملكية بل مع أحزاب الأقلية الرجعية فى السلطة، وبعادى قوى المعارضة الوطنية الديمقراطية المتمثلة فى «الوفد» وفى الحركة اليسارية، وكان يرى الدستور القائم آنذاك – فى العهد الملكى – صالحا باستثناء بعض نصوصه التى تحتاج إلى توضيح (المؤتمر الخامس)، وكان يأخذ بالمصالح المرسلة، ويدعو إلى التدرج فى الدعوة الإسلامية، «إذ ينبغى أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تبدأ بالسعى إلى تعميم الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان، فإن أبوا الا العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان» (إلى أى شئ تدعو الناس). ولعل هذا المنهج من التحالف مع السلطة والتدرج فى الدعوة أن يكون نوعا من التقية وإخفاء ما كانوا يعدونه سرا من حركة عسكرية. ولهذا فعندما قويت شوكتهم واستشعرت السلطة خطرهم عليها وقع الصدام الذى كان حسن البنا نفسه من ضحاياه. وفى المرحلة الثانية من حركة الإخوان المسلمين، مرحلة الهضيبى، تغلب من جديد التحالف مع السلطة الملكية على جانب التمرد والثورة. ومع ثورة ٢٣ يوليو ٥٢ يبرز الإخوان فى البداية كقوة مشاركة فى السلطة الثورية الجديدة، ولكن سرعان ما يتناقضون معها حول قضايا سياسية واقتصادية وإيديولوجية، تناقضوا معها حول قانون الإصلاح الزراعى، وحول أن تكون لهم الرقابة على كل القوانين والتشريعات التى يتخذها مجلس قيادة الثورة إلى غير ذلك. ووقع الصدام بينهم وبين ثورة يولية، ولكنه فى هذه المرحلة كان صداماً حول مجمل المشروع الوطنى الاجتماعى التقدمى لهذه الثورة. وفى مواجهة هذا المشروع صاغ الإخوان مشروعا مناقضا. ولم يكن فى الحقيقة مشروعا مناقضا بقدر ما كان مشروعا رافضا بشكل مطلق لكل سلطة بشرية، متهما المجتمع بالجاهلية والكفر، داعيا إلى تنشئة الجماعة الإسلامية فى مواجهة هذا المجتمع الجاهلى الكافر، والجهاد من أجل إقامة الحاكمية الإلهية، سلطة الله، وبناء المجتمع الإسلامى. وبهذه الإيديولوجية الجديدة التى صاغها سيد قطب (متأثرا بالمودودى) انشقت حركة الإسلام السياسى فى مصر إلى حركتين: حركة الإخوان المسلمين التى أخذت تواصل نهجها التهادنى التدرجى القديم، والجماعات الإسلامية التى اتخذت لنفسها طريقا جهاديا متميزا هو طريق الصدام مع السلطة ومع المجتمع المدنى عامة. وتبدأ بالفعل مرحلة جديدة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من هذا الصدام الحاد تشنه الجماعات الدينية (وخاصة الجماعة التى اصطلح على تسميتها «بالتكفير والهجرة»، وحركة الجهاد)، وهو صراع افتقد أى برنامج سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى، وإنما اتخذ، فى الجوهر – طابعا عقائديا خالصا، فضلا عن الدعوة إلى العودة لمظاهر الحياة والمعاملات التى كانت سائدة فى صدر الدعوة الإسلامية. إنه صدام بين الكفر والإيمان، بين الجاهلية والإسلام، بين حاكمية البشر وحاكمية الله. وهو صدام يرفض الشرعية السياسية والاجتماعية القائمة رفضا مطلقا، ويتسلح بمختلف الوسائل بما فيها العنف المسلح لإقامة سلطة الله وحاكميته وإزالة مجتمع الجاهلية والكفر.

أما حركة الإخوان المسلمين، فواصلت دعوتها فى إطار الشرعية السياسية والاجتماعية، بل والتحالف والتعاون – موضوعيا على الأقل – مع السلطة السياسية الحالية فى جوهر ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. حقا، لقد اختلفت معها جزئيا فى بعض القضايا مثل قضية الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال، وهو اختلاف حول تنظيم عمل هذه الشركات، وليس حول مبدئها الذى يتفق تماما مع طبيعة التوجه الرأسمالى الكبير ذى الطابع الطفيلى للسياسة الاقتصادية الرسمية، ومثل قضية الديمقراطية وخاصة ما يسمى بالقوانين السيئة السمعة كقانون الأحزاب، وقانون الانتخابات، وقانون الطوارئ فضلا عن التعذيب فى السجون، وهى قضايا تختلف حركة الإخوان المسلمين مع السلطة السياسية حولها ولكنها تتغاضى عنها فى مواقفها المؤيدة والمساندة فى غير تحفظ لمختلف البلاد العربية والإسلامية ذات الأنظمة الرجعية والاستبدادية. وإذا حاولنا أن نقدم تقييما عاما لمشروع حركة الإخوان المسلمين – نستخلصه من شعاراتها ودعاويها النظرية المختلفة – لما وجدناه فى أرفع صوره الممكنة سوى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سلطة دينية ذات مشروع لتنمية رأسمالية مرشّدة، متطهرة – نظريا – من الاحتكار والفساد. أما إذا تأملنا مختلف مشروعات التنمية المتحققة فى «الدول الإسلامية» عامة لوجدنا مشروعات رأسمالية متخلفة تابعة للنظام الرأسمالى الإمبريالى العالمى. وهو ما لا تنتقده أو تعارضه حركة الإخوان المسلمين فى موقفها من هذه الدول.

أما الجماعات الإسلامية، فبرغم أن قياداتها خرجت من السجون مع من خرجوا من القوى الإسلامية بفضل السلطة الساداتية التى ساعدت بعض هذه الجماعات بالمال وتغاضت عن تدريباتها العسكرية ووظفتها فى ضرب خصومها من يساريين وديموقراطيين، فإنها تعبر بحق – وباللمفارقة – عن رفض جذرى مطلق للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية السائدة فى بلادنا منذ المرحلة الساداتية وحتى اليوم، وهو رفض يتخذ موقفاً جهادياً تطهرياً روحياً مثالياً حاداً. بل لعل الجماهيرية النسبية لهذه الجماعات وهذا الشكل الحاد الذى تتخذه أفكارها وممارساتها، أن يكون هو فى ذاته رد فعل اجتماعياً أخلاقياً انفعالياً عاطفياً لهذه الأوضاع الفاسدة المتردية، وإن اتخذ مظهراً دينياً. على أنه برغم طابع الرفض الجذرى المطلق الذى تبديه هذه الجماعات فى مواجهة السلطة السياسية والنظام الاجتماعى بوجه عام، بل بسبب هذا الرفض الجذرى المطلق الذى يفتقد أى رؤية سياسية واجتماعية عقلانية موضوعية بديلة، وبسبب تعصبها الشديد – ولا أقول تطرفها فالتطرف يمكن أن يكون قوة تجديدية إبداعية ثورية – وتمسكها الجامد بحرفية النصوص الدينية وعدم احترامها للرأى الآخر وللحوار الإنسانى الديموقراطى، واغترابها عن الوقائع والحقائق المتجددة والقوى المتصارعة فى مجتمعها وعصرها، ودعوتها إلى سلطة إلهية مقدسة مطلقة، يمارسها بشر يصيبون ويخطئون، مما يعطى لأخطائهم صفة القداسة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والإطلاق، فضلاً عن أنها دعوة لم يقل بها نص دينى، بل أثبتت الخبرات التاريخية المختلفة ما تفضى إليه مثل هذه السلطات الدينية من استبداد وقمع وظلم وطائفية وجمود، هذا إلى جانب المسلك الغوغائى الفاشى العدوانى العنيف ضد بعض الظواهر الجماهيرية الثقافية المتحضرة، من مبادرات فكرية وأدبية وفنية، أقول إنه بسبب هذا كله يصبح الرفض الذى تبديه هذه الجماعات للأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة والمتردية، رفضاً مرفوضاً اجتماعياً، بل يتحول إلى نقيضه، فيضفى على السلطة السياسية – التى ترفضها وتحاربها هذه الجماعات – مصداقية ومشروعية كمصدر للأمن وضمان للاستقرار وإطار للعقلانية والديموقراطية مهما كانت حدودهما. وهكذا تقوم هذه الجماعات الإسلامية برفضها اللاعقلانى وأفكارها الجامدة المتخلفة، ومواقفها المتعصبة الفاشية غير المتحضرة، بتكريس الأوضاع القائمة السائدة، بدلاً من تغييرها. بل تصبح هذه الجماعات الإسلامية نفسها – لا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية– هى الخطر المباشر – على مستوى الفكر ومستوى الممارسة – الذى يهدد أمن المجتمع ويحد من إمكانية تطوره التنموى والديموقراطى والعقلانى.

وإنها لمفارقة أخرى، أن تتولد الجماعات الإسلامية المتعصبة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية فى بلادنا، كقوة معارضة ورفض لها، فإذا بها تصبح – موضوعيا. قوة تكريس ودعم وتجميل لها !.

وهكذا تتلاقى السياسة الدينية الرسمية والسياسة الدينية المهادنة، والسياسة الدينية الرافضة المتعصبة، فى تغييب قضايانا ومشاكلنا الوطنية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاجتماعية والثقافية الأساسية، وحرف نضالاتنا الفكرية والعملية عنها، ويصبح التصدى لها – وخاصة المتعصبة منها – وفضح جمودها وتحالفها الموضوعى مع السلطة السياسية الراهنة هو وجه من أوجه نضالنا ضد سياسات الردة والتخلف والتبعية.

لا .. لا توجد – للأسف – فى بلادنا معارضة دينية سياسية مستنيرة، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا، وملترمة بهموم شعبنا. قد نتبين هذه المعارضة فى بعض الكتابات الفردية المضيئة المتناثرة هنا وهناك، ولكنها لا توجد كحركة سياسية منظمة.

فلترتبط السياسة بالدين، وليرتبط الدين بالسياسة، فهذه ليست هى القضية، وإنما القضية أن يتحقق هذا لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها، لا لتجميدها وتكريس تخلفها وتغييب حقائقها وإطفاء مشاعل العقل والديموقراطية والإبداع والتقدم فى مسيرتها..

لن نعثر على المستقبل فى كهوف الماضى، ولن نصنعه بأحجار جاهزة.

لن نكتشف الحقائق فى حرفية النصوص وبتجاهل الواقع، ورفض العقلانية والعلمانية..

لن نؤكد هويتنا وانتماءنا بترديد الأذكار والأوراد وإرخاء اللحى وإخفاء وجوه النساء ورفض التحديث والحضارة..

لن نحقق العدل والحرية بمنح السلطة السياسية البشرية صكوك طغيان وغفران وقداسة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولن تتفجر الاجتهادات العظيمة بغير التفتح على مصالح شعوبنا، وحقائق الواقع الموضوعى لمجتمعنا وعصرنا، بالعمق وروح النقد والديموقراطية والعلم والاستنارة والجسارة والعمل النافع الخلاق، كما كان يفعل فقهاؤنا ومفكرونا الكبار رغم ما كانوا يتعرضون له من عنت وأذى واستشهاد، والذين أدركوا أن المصلحة هى جوهر مقاصد الشريعة، وأنه إذا «ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه، بأى طريق كان، فثم شرع الله » كما قال الإمام ابن القيم الجوزية...

إننا بهذا، وبهذا وحده، سنحسن قراءة الماضى، ومعرفة حقائق النصوص، وتنمية هويتنا المتجددة، وتطوير حياتنا وأفكارنا وقيمنا وإقامة سلطة العدل والحرية، وصنع المستقبل الخالى من الاستبداد والاستغلال.

وبالمشاركة فى تجديد الحياة وتحديثها وتقدمها سيتجدد الفكر الدينى نفسه.

وبتفتح آفاق الحوار وآفاق الحرية لمختلف العقائد والأفكار، وبضمان المشروعية الديموقراطية والعقلانية وتوفير الاحتياجات المادية والروحية والثقافية الأساسية، ستتفجر الاجتهادات والإبداعات والسعادات الإنسانية بغير حدود وفى مختلف المجالات...

General Organization Of the Alexandria Library
Bibliotheca Alexandrina

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفكر العربى المعاصر
بين الأصولية والعلمانية

لعل من أخطر ما يعوق الحوار فى فكرنا العربى المعاصر إلى جانب معوقات الأوضاع السياسية والاجتماعية والإدارية القمعية، هذا الالتباس والتداخل وعدم التحديد فى كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة. وقد نتبين هذا بوجه خاص فى الخلاف الفكرى المحتدم فى واقعنا العربى الراهن، بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية. فما أكثر ما يخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسى والعملى والسلوكى الذى يرتفع – أو بالأحرى يتدنّى – إلى حدود التكفير والصدام والارهاب والإبادة الجسدية. والواقع أن هناك بعض الأصوليين الاسلاميين الذين ينكرون نسبة الأصولية إلى حركتهم، كما أن هناك بعض العلمانيين الذين يفضلون تجنب مصطلح العلمانية. ولا شك أن هناك التباسا فى المصطلحين، بل تداخلا بينهما كما سبق أن ذكرنا. فإذا كان مصطلح الأصولية ينسب إلى الرؤى والمواقف والأحكام الدينية التى تدل على الجمود والتعصب والاستعلاء وطغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية، فضلا عن النظرة الإقصائية لكل ماعداها، فإن هذا المصطلح ينسب كذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى بعض النزعات القومية والعرقية بل وحتى العلمانية بنفس هذه الدلالة، إلا أنه برغم هذا التداخل، فهناك تمايز جوهرى بين الأصولية الدينية والعلمانية ينبغى تحديده وحسمه حتى تتوفر أسس موضوعية واضحة للحوار الفكرى الدائر بين هذين المصطلحين.

١ - **الأصولية**: على أنه لن يعنينا هنا الحديث عن الأصولية كمصطلح مرتبط بنحلة معينة مسيحية أو يهودية أو بلحظة تاريخية معينة، أو بترجمة عن لغة أجنبية، كما يحدث فى أغلب الحوارات الدائرة، وإنما يعنينا أن نتبين الأصولية لا كمصطلح وإنما كمفهوم سائد متداول فى وعينا العام وفى الخطاب العربى المعاصر. فى هذا التداول العام وفى هذا الخطاب المعاصر عامة، تواجهنا مفردات مرتبطة بهذا المفهوم: فهناك الأصل، والتأصيل والأصالة، والأصيل والأصولى، والأصولية. وبرغم الترابط الاشتقاقى الذى يقرّب بين دلالتها جميعا بمستوى أو بآخر، فإن هناك بعض التمايزات فيما بينها، قد يكون من المفيد تحديدها أولا. فأصل الشئ هو المبدأ الذى نشأ عنه الشئ والذى ينتسب إليه. فهو الجذر أو السبب أو شرط الوجود أو النسبة أو ما يوحى بالاتصال والاستمرار. أما التأصيل فقد يعنى كشف هذا الأصل أو هذا الجذر أو تحديد وتأكيد طبيعة الانتساب إليه، أى تحديد هويته من حيث النشأة. وقد يعنى التأصيل لا البحث عن الجذر الأول، وإنما البحث عن الأسس البنيوية العامة التى تقوم عليها ظاهرة من الظواهر، أو واقع اجتماعى معين، كالبحث مثلا عن الأسس التى يقوم عليها مجتمع من المجتمعات كنمط الانتاج السائد من الناحية الاقتصادية، أو النزعة الدينية والتوجه الايديولوجى ورؤية العالم السائدة من الناحية الثقافية. أما الأصالة فقد تعنى تأكيد الانتماء الى الأصل أو التمسك به سواء كان أصلا عرقيا قوميا أو دينيا أو ثقافيا، أى بمعنى أنها صفة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لموقف فكرى وعملى من هذا الأصل وهو ما يقربها من مفهوم الأصولية كما سوف نرى. على أن الأصالة قد تعنى – على خلاف ذلك تماما – صفة العمل والانتاج الذى يتّسم بأنه غير مسبوق، بمعنى أن يكون بدءاً جديدا وأصلاً مستحدثاً. وهنا تكون الأصالة مرادفة للجدة والإبداع، أى الأصل غير المسبوق. وعلى هذا فالأصيل قد يكون بمعنى الامتداد الصافى لأصل سابق، وقد يكون على العكس من ذلك تماما، أى يكون الأصل الجديد المستحدث الذى يتميز بالذاتية الخاصة الخالصة المغايرة لكل ماعداها، والتى لا يشوبها افتعال أو اصطناع أو اختلاط يفسد هذه الذاتية الخالصة. ولهذا نقول عن الحجر الكريم بأنه أصيل غير مخلّط، أى أنه هو نفسه متميز عما سواه. ولهذا تطلق عليه كذلك صفة أنه حرٌ، فهو حرٌ أصيل، بمعنى أن قيمته فى ذاته ومن ذاته، غير متوقفة على غيره. أما صفة الأصولى فتطلق – دون تحديد موقف فكرى محدد – على العالم المشتغل بأصول الدين أو أصول الفقه أو المهتم عامة بدراسة أصول القضايا والظواهر عامة. وهى تطلق كذلك فى تعابيرنا الشعبية على الرجل الذى يحترم فى سلوكه ومواقفه وأحكامه الحقوق والقواعد والثوابت الأخلاقية والعرفية، أو الذى يتسق سلوكه مع أفكاره ومبادئه بشكل عام. ولهذا فهى لا تعنى الانتساب الى الحركة الاسلامية الأصولية، وإنما هى أقرب الى الحكم الأخلاقى والمنهجى المستقيم عامة. أما الأصولية فهى وإن تكن تعنى الانتساب الى الأصل أو الى الأصول، أو تتداخل فى معنى التأصيل والأصالة، فإنها تعنى شيئا مختلفا ومغايراً تماما. فهذه المفردات التى ذكرناها من قبل هى بعض آليات البحث عن الهوية أو الحقيقة والتطلع الى الجدة والإبداع بمستويات مختلفة. أما الأصولية فتختلف وتتمايز عن هذه المفردات جميعا وتشكل دلالة مذهبية وايديولوجية خاصة. بمعنى أنها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الرؤية التى تتخذ من الأصل – سواء كان نصوصا دينية أو مذهبا دينيا أو سياسيا أو جذريا عرقيا، مرجعا أساسيا وسنداً مطلقا نهائياً فى مفاهيمها وسلوكها. فليست كل مرجعية إلى أصل ثابت تتّسم بالأصولية. وإنما تصبح هذه المرجعية أصولية إذا تكررت هذه المرجعية واحتكرت وطغت بشكل مطلق وأصبحت نهجاً مسيطراً.

ولهذا فعندما نتحدث عن الأصولية الاسلامية فلا ينبغى أن نخلط بينها وبين الرجوع الى أصل أو أكثر من الأصول كآية من القرآن الكريم أو نص من السنة النبوية أو من رأى لأحد فقهاء الدين وعلمائه، للاستئناس به أو استلهامه أو الاستناد إليه أو تطبيقه بحسب متطلبات الواقع الحاضر إذا استلزم الأمر ذلك. وإنما المقصود بالأصولية التمسك الحرفى بهذه الأصول فى نصوصها والسعى الى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات والضرورات فى هذا الواقع، وبخاصة إذا أصبح هذا هو الرؤية المستقرة الشاملة والنهج المتبع الدائم فى كل ما يتعلق بأمورنا السياسية والاقتصادية والإجتماعية والثقافية. ولهذا فالأصولية نسق فى الرؤية والمنهج فى كل ما يتّخذ من آراء ومواقف سعيا الى إخضاع الحاضر وتطويعه لمرجعية نصّية بحسب القراءة الخاصة لها التى يغلب عليها طابع الحرفية والإطلاقية. أو بتعبير آخر، إنها السعى الى فرض النصوص الدينية المقدسة أو ما ينتسب إليها على كل شئون الحياة والمجتمع، وتفسير كل شئ، والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، بحيث تصبح هذه النصوص هى المعيار الاساسى والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يستجدّ من أوضاع وأحوال. ولهذا قد يطلق على هذه الأصولية أحيانا صفة الرؤية التماميّة، إذ لا شئ خارجها، فهى متعصبة لرؤيتها الخاصة الشاملة التى لا يندّ عنها موقف أو حكم أو قيمة، وهى ترفض كل ما يخرج عن رؤيتها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رفضا قد يصل الى حد الإقصاء والتكفير والإبادة الجسدية، وهكذا تتقلص الرؤية الى العالم الى ثنائية قاطعة بين ما هو حلال وحرام، وبين ما هو مؤمن وكافر.

والحق، أنه ليست كل المواقف الاسلامية أصولية بهذا المعنى حتى عند العديد ممن نطلق عليهم علماء أصول الدين وأصول الفقه. فما اكثر ما نجد لديهم من اجتهادات متفتّحة متفهّمة للنصّ الديني في ارتباط وتفاعل مع الضرورات التي تبيح المحظورات، ومصالح العباد التي تعالج بمقتضى المقاصد العامة للشريعة وليس بالاستناد الى ظاهر نصوصها، فضلا عن الاستجابة للأمور التي تفرضها وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال.

ولكن ما اكثر ما عانى تاريخنا العربي الاسلامي القديم، ويعاني عصرنا الراهن من هذه المواقف الأصولية التماميّة المتعصبة الجامدة التي تسعى لأن تفرض قراءتها الأصولية الخاصة على الواقع الراهن دون ادراك موضوعي لحقائقه وخصوصياته. على أن هذه المواقف الأصولية تتراوح تشدّدا واعتدالا. ولعل الحركة الاسلامية التي يطلق عليها اسم «التكفير والهجرة» أن تكون من أبرز هذه المواقف الأصولية تشدّدا وتعصباً وضيق أفق في خبرتنا المصرية. ولقد أشرت في دراسة سابقة الى ما يمكن أن نسمّيه بالمنهج الكمائي عند المهندس شكري مصطفى أمير هذه الجماعة. ففي كتابه «التوسّمات» نجد رؤية للتاريخ منذ بداية ظهور الدعوة الإسلامية حتى عصرنا الراهن، يكاد يغلب عليها طابع التماثل المطلق. وهي رؤية مستخلصة من قراءة ظاهرية حرفية للنصّ القرآني والسنة النبوية. على أن الأمر لا يقف عند حد التماثل فحسب، وإنما يمتدّ كذلك إلى محاولة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تفسير الواقع الراهن وتغييره بمقتضى هذه الرؤية التماثلية المطلقة. فإذا كنا نقرأ فى القرآن الكريم الآية (٤) من سورة يونس «إنه يبدأ الخلق ثمّ يعيده» ونقرأ الآية (١٠٤) من سورة الأنبياء « كما بدأنا أول خلق نعيده، وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين». وإذا كانت جمهرة المفسّرين تفسّر هاتين الآيتين بالبعث بعد الموت، فإن شكرى مصطفى يفسرها على نحو مختلف تماما. فالمقصود عنده أن الله سبحانه وتعالى، كما يبدى ويعيد في تدمير الكافرين كلما ظلموا، وكما يبدى ويعيد فى توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات، فكذلك سيفعل بالنسبة لكل شئ. فالتعبير «كما» كما يقول شكرى مصطفى يفيد المثلية فى كل شئ. وتأسيسا على هذا فإن ما حدث مع الدعوة الإسلامية فى أول الزمان سيحدث مثله فى آخر الزمان. ونحن فى آخر الزمان كما تقول «التوسمات»، ولهذا «لابد من سلوك طريق النبىّ صلّى الله عليه وسلم وأصحابه شبراً بشبر وذراعا بذراع. لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة متكررة لا تتغيرّ ولا تتبدّل ولا تتحول: فكما بدأ الاسلام يعاد الاسلام. لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشتركة ولا رأى جماعى ولا.. ولا. قال الله وقال الرسول وحسب». وهذه الرؤية تذكرنا بنظرية العود الأبدى عند الفيلسوف نيتشه وإن تكن من منظور دينى خالص، وقد تكون هذه الرؤية «الكمائية» مغرقة فى حرفيّتها وأصوليتها، ومع ذلك فقد نجد أنها لا تختلف كثيرا من حيث الجوهر عن الحركة الاسلامية القطبية (نسبة الى سيد قطب) والجماعات الإسلامية المتفرعة منها التى تقول بالحاكمية لله، بديلا عن حاكمية البشر التى تدينها وتكفّرها، كما تدين المجتمع الذى يرتبط بها. فبحسب هذه الدعوة الحاكمية، يصبح الدين جهازاً سلطويا سياسيا، ويصبح القائمون به وكلاء عن الله، وليسوا وكلاء عن البشر أو المجتمع. ولما كان القرآن على حد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قول الإمام على بن أبى طالب «لا ينطق وإنما ينطق به الرجال»، فإن قراءة هؤلاء الرجال القائلين بالحاكمية لله، والحاكمين باسمه، ستصبح المرجعية الوحيدة المطلقة فى كل ما يمس شئون الدولة والمجتمع، وسوف تصبح قرارات سلطتهم الدينية السياسية قرارات مقدسة لأنها تجسّد النص الدينى وتنطق به وتحكم باسمه. والجماعات الإسلامية جميعا باختلاف مسمياتها وتشكيلاتها هى امتدادات وتفريعات من هذه الدعوة القطبية. وليس ما تمارسه هذه الجماعات من تكفير للمخالفين لرؤيتها ودعوتها ومن ارهاب مسلح وقتل على مختلف المستويات الطائفية والسياسية والمدنية، إلا مظهرا لما تعتقد أنه ممارسة للحاكمية لله التى تتجسد فيها، قبل أن تنجح فى إقامة هذه الحاكمية رسميا.

على أن هناك من الجماعات الاسلامية الأصولية التى تختلف مع هذه الدعوة أى مع هذه الرؤية إلى الحاكمية الإلهية، بل تعبر عن اختلافها مع الداعين إلى السلطة الدينية عامة. وهى تذهب إلى القول بالدولة الإسلامية لا الدولة الدينية، أى بألاّ يتولى السلطة رجال الدين وإنما رجال مدنيّون، على اختلاف تخصصاتهم، يقومون بتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا شاملا فى أجهزة الدولة وفى المجتمع عامة. والواقع أن التمييز بين السلطة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية أو استلهامها فى الدولة الإسلامية تمييز وارد. بل هو تمييز متحقق بالفعل فى أغلب البلاد العربية بمستوى أو بآخر. بل ليس ثمة بلد عربى واحد تتعارض قوانينه وتشريعاته الأساسية والفرعية مع الشريعة الإسلامية. فجميع هذه البلاد تطبق الشريعة الاسلامية وتستلهمها بحسب قراءاتها لها، وبحسب ملابساتها المجتمعية الخاصة. وأغلب هذه الدول – إن لم تكن جميعا – دول إسلامية بنص أغلب دساتيرها. بل إن بعضها يغالى فى تطبيق الشريعة الى حدّ الحرفية والجمود

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتعصب المظهرى الشكلى. والأمر الذى له دلالة أن هذا يتمثل بوجه خاص فى اشد البلاد العربية والاسلامية تخلفا من الناحية الاجتماعية والثقافية والحضارية عامة! على أن هذه الحركات الإسلامية التى تتخذ دعوتها مظهر الاعتدال، وتختلف مع الدعوة الى الحاكمية لله، والى الدولة الدينية، وتدعو الى الدول الاسلامية أى تطبيق الشريعة الاسلامية، لا تكتفى ببيان مظاهر القصور فى تطبيق الشريعة الاسلامية فى الدول العربية والإسلامية القائمة وبالدعوة الى التصحيح والتغيير، بل لعلها تسكت عن أبشع مظاهر القصور والخروج عن كل القيم الدينية والانسانية عامة فى بعض هذه البلاد، وتكرّس جهودها للعمل السياسى الدعائى التعبوىّ المنظّم سعيا الى الوصول الى السلطة والسيطرة على أجهزة الحكم. وفى الحقيقة، إنه ليس المهم فى هذه الحالة أن يكون على رأس الدولة مشايخ وفقهاء ورجال دين، أو مدنيون متخصصون فى مهن مختلفة مادام الأمر سيتخذ فى النهاية طابع تسييس الدين، أو تديين السلطة السياسية فى إطار المشروع الدينى الذى يتبناه هذا التنظيم الاسلامى السياسى أو هذه الجماعات الاسلامية المتسيّسة. إن التمييز بين الدولة الدينية والدولة الاسلامية تمييز وارد كما ذكرنا فى حدود تطبيق الشريعة الاسلامية أو استلهامها بحسب احتياجات الواقع والمصالح العامة المتجددة. إلا أن هذا التمييز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين. فمعنى هذا أن تصطبغ الدولة بكل أجهزتها وتوجهاتها وأحكامها وسياساتها بصبغة دينية خالصة بحسب الرؤية الخاصة لهذه الحركة سواء أصبح على رأس الدولة مشايخ دين أو مدنيون سيخضعون بالضرورة للفتاوى الدينية لحركتهم، مما سوف يضفى صفة القداسة والإطلاقية على كل مايباشرونه من أعمال سلطوية فى مختلف أجهزة الدولة ومختلف شئون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المجتمع.

ولهذا إذا كان الاختلاف بين الإرهابيين المتعصّبين والمعتدلين هو اختلاف في الأسلوب (وربما في التوقيت!) فإن الهدف بينهما واحد هو السلطة السياسية الدينية. وهكذا يختفي الفرق بين الدولة الاسلامية – دولة تطبيق الشريعة الاسلامية واستلهامها – والدولة الدينية، ونظرية الحاكمية لله. ويكاد يختفي الفرق كذلك بين الرؤية الاسلامية السنّية للعلاقة بالسلطة السياسية، والرؤية الاسلامية الشيعية لهذه العلاقة. والواقع أن الحركات الإسلامية السياسية المتعصبة منها والمعتدلة هي تطعيم شيعي جديد للرؤية الاسلامية السنّية. فالاسلام السنّي لايعرف ولاية الفقيه، ولا يقول بالسلطة الدينية. وليست الدعوة في القرآن الكريم الى الحكم بما أنزل الله، إلا دعوة الى الحكم والفصل بالمعنى القضائي فيما يختلف فيه من أمور، ولايقصد بها السلطة السياسية. فضلا عن أن واقع الخبرة الطويلة سواء في التاريخ الإنساني عامة أو في التاريخ العربي الاسلامي خاصة، يقدم درسا مأساويا بليغاً ينبغي أن نستلهمه في ضرورة استبعاد أي شبهة قداسة أو قيمة مطلقة كمرجعية أساسية للسلطة السياسية. بغير هذا ستتجمد الحياة السياسية والمجتمعية والفكرية، ويصبح نقد السلطة أو الاختلاف معها سبيلا الى الاقصاء والتكفير والإبادة الجسدية. ألم يتحقق هذا اليوم فعليا فيما ارتكبته الجماعات الاسلامية من قتل لمسلمين لاشك في إسلامهم مثل الشيخ الذهبي والدكتور فرج فودة ثم من محاولة اغتيال نجيب محفوظ ومن إرهاب دموي وقتل لممثّلي السلطة المدنية ولمواطنين أبرياء؟!.

هل نستطيع أن نصف هذا بأنه انتفاضة شعبية ثورية مسلحة، من أجل الاصلاح والتجديد، كما يحلو لبعض المثقفين العرب أن يصفها؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أين الجماهير الشعبية من هذه الحركة، وأين الأهداف التى تحملها هذه الحركة وتقدم بها حلولاً موضوعية لمشاكل الجماهير ومعاناتهم!؟ وأين الثورية فى أن نقرأ لمفكر اسلامى من أكثر مفكريهم اعتدالاً يكتب فيكفّر فنّ النحت وفن الرسم التشخيصى لأنهما يشخصان الملامح الإنسانية، ويرحب باللوحات التجريدية الخالصة ويراها امتداداً واستجابة للرؤية الاسلامية للفن. كأنما الأصنام التى حطمتها الدعوة الاسلامية فى بداية معركتها ضد الوثنية ما تزال مستمرة حتى يومنا هذا فى الفن التشخيصى!؟ وأي ثورية وأى مصلحة شعبية وأى إصلاح وأى عدالة اجتماعية فى أن يفتى بعض المعتدلين من هؤلاء الاسلاميين بالإباحة لآحاد الناس فى إقامة الحد على من يرون – فى تقديرهم الخاص!– انهم ارتدوا عن الاسلام، إذا ما تقاعست السلطة عن إقامة هذا الحد؟ وأى عقلانية وأى تحضر فكرى فى تكفير عالم مجتهد مسلم لا شك فى إسلامه هو الكتور نصر حامد أبو زيد فى قراءته وتفسيره للخطاب الدينى بحسب سياقه الاجتماعي وملابساته التاريخية بل والتفريق بينه وبين زوجته بسبب ذلك!؟ هذا بعض ما يرتكبونه فى مجال الحياة العامة والفكر والثقافة وهم بعد لم يتمكنوا من السيطرة على السلطة السياسة. فماذا نتوقعه منهم عندما يتحقق لهم ذلك!؟ إنها النكسة الى أشد صور التاريخ تخلفا واستبداداً وظلاماً.

على أن الأمر لايقف عند حدود ما تتبناه هذه الجماعات الاسلامية من أراء أصولية جامدة متعصبة إقصائية، وما ترتكبه من إرهاب مسلح، وإنما المحنة تتمثل فيما ينتشر فى مجتمعنا المصرى والمجتمعات العربية عامة من مناخ دينى لاعقلانى متخلف شبه اسطورى لا صلة له بصحيح الدين، ولا بدعوته للتعقل والتدبر والتفكير. قد لاتكون هذه هى مسئوليتهم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المباشرة، وقد تكون ظواهر عشوائية على حد قول أحد مفكريهم، إلا أنهم مصدرٌ من مصادر نشر هذا المناخ بما يقومون به من تعبئة مجردة إطلاقية يغلب عليها الطابع العاطفى الانفعالى، يشحنون بها الفئات الاجتماعية الوسطى والصغيرة والشعبية عامة، ويغيبونهم عن الحلول الموضوعية لمشاكهم الحقيقة ومعاناتهم اليومية.

ولاشك أن نجاح الحركات الاسلامية الأصولية فى نشر دعوتهم والتعبئة حولها بين أوساط الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص إنما يرجع أساسا الى الأوضاع المتردية فى واقعنا المصرى والعربى عامة، واستشراء التخلف الاجتماعى والاقتصادى والتمايز الطبقى وسياسات التبعية للرأسمالية العالمية والخضوع بوجه خاص للرأسمالية الأميريكية وربيبتها اسرائيل. فضلا عن تفاقم الفساد والبذخ، ومظاهر التغريب الأجنبى والتحديث المظهرى النخبوى وفقدان الشعور بالهوية الوطنية والقومية والثقافية الى جانب تمزق النظام العربى، واستفحال العدوانية الاسرائيلية والعجز العربى عن التصدى لها رغم البطولة الخارقة للانتفاضة الفلسطينية. إن الحركة الاسلامية السياسية هى بغير شك رد فعل جهادىً لهذه الأوضاع وهى دعوة تعبوية روحية أخلاقية فى مظهرها على الأقل لو صدقت النوايا لاستعادة الهوية على أساس دينى وخاصة بعد فشل المشروع القومى وضعف الحركة اليسارية، على أن الحركة الإسلامية الأصولية تختلف فى أساليبها ومناهجها ومواقفها من بلد عربى الى آخر، بل وتنخرط بعض فصائل هذه الحركات الاسلامية الأصولية فى المقاومة والنضال ضد العدوان الاسرائيلى المتصل على الشعب الفلسطينى والشعوب العربية عامة، وضد حليفه وسنده الأمريكى. إلا أن هذه الحركات الاسلامية فى مجملها برغم هذه الأوضاع والمواقف – لو صدقت النوايا – تكاد تقتصر – كما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذكرنا – على الجانب الدعائى التعبوى دون أن تقدم رؤية برنامجية تنموية موضوعية شاملة للخروج من هذه الأوضاع، اللهم إلا الشعار التعبوى المجرد«الاسلام هو الحل»، فضلا عما تتخذه بعض فصائلها من أساليب ارهابية ومواقف جامدة متعصبة خالية من أى تفتح عقلانى موضوعى. وقد يكون شعار الاسلام هو الحل شعاراً تعبويا بهدف إبراز وتأكيد الهوية المفتقدة فى ظل التغريب والفساد والتخلف والتمزق القومى والتبعية. على أن الهوية ليست مجرد انتساب الى عرق أو الى قومية أو الى دين أو الى ثقافة معينة، حقا إن هذه العناصر تدخل جميعا فى تشكيل الهوية، ولكن الهوية لا تقتصر على واحد من هذه العناصر وحدها ولاتشكل أقنوما نهائيا مطلقاً متحققاً سلفا، ولا يبقى إلا البحث عنه وتأكيده بالشعارات المجردة والدعاوى الماضوية الجامدة! وإنما الهوية الى جانب مراعاة التراث فى مختلف تجلياته بشكل عقلانى مستنير هى مصالح وأفق مفتوح على المستقبل تتحقق وتتجدد بتجدد المعرفة والعلم والعمل والانتاج والإبداع والتفاعل مع ضرورات الواقع الطبيعى والانسانى وامكانياته المادية والمعرفية المتجددة. ولهذا لا يرتفع سؤال الهوية إلا حيث يسود القمع والقهر والإحباط والتخلف والتغريب والاستبعاد من قوة داخلية رجعية أو خارجية استعمارية. ولكن الرد لا يكون بالمرجعية الماضوية والتشبث بها تأكيدا لهذه الهوية المفتقدة، وإنما بإعمال هذه الهوية وتأكيدها وشحذها بالعمل والانتاج والتجدد المعرفى والابداعى والتصدى الموضوعى لعقبات الحاضر. فبهذا تتطور الهوية وتتفتح وتتجدد وتزداد غنى وخصوبة وفاعلية واستنارة، ولا تتحول الى كلمات وشعارات مجردة وأمنيات سلفية ماضوية ودعاوى عاطفية رومانسية تضاعف من الغربة والتغريب والتغييب عن حقائق الواقع ومتطلباته.

ولعل هذا هو ما يجعل الحركات الأصولية الاسلامية رغم طابعها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجهادى التعبوى وبعض مواقفها الرافضة لمظاهر التخلف والاستغلال والتغريب وفقدان الهوية، والمعادية للعدوانية الاستعمارية والصهيونية، قوة تخلف لا قوة تقدم، وقوة تجهيل وتغييب للوعى لا قوة استنارة وإبداع. وهذا ما يجعلها- يا للمفارقة - مصدراً لدعم الأنظمة الرجعية والتابعة التى تبدو أمام الجماهير رغم رجعيتها وتبعيتها أكثر قدرة على ضمان الأمن والاستقرار والعقلانية واحترام هامش مهما كان ضئيلا من الحرية والديمقراطية من هذه الحركات الاسلامية الأصولية لو استولت على السلطة.

هل يعنى هذا، إنكار وإهدار كل ما تعنيه هذه الحركات الاسلامية السياسية سواء المعتدل منها والمتعصب وحرمانها من حق المواطنة والتعبير عن نفسها والعمل على تحقيق ما تراه مشروعاً نهضويا أو حضاريا؟

الحق، أن هذه الحركات الاسلامية السياسية ظاهرة موضوعية لا سبيل الى انكارها أو الاكتفاء بالتعامل معها إداريا وقمعيا رداً على منهجها الإرهابى.

إننا بهذا نستبقى جذور الداء الذى سيظل ينمو ويبرز مالم نحرص على استئصاله بمواجهة كل السياسات والاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمتردية والعمل على علاجها وتخطيها فى إطار رؤية استراتيجية قومية شاملة تستند الى المشاركة الديمقراطية الشعبية من ناحية والرؤية العقلانية الموضوعية لحقائق واقعنا الاجتماعى والقومى والعالمى من ناحية أخرى.

وبهذا يمكن أن ينفتح باب الحوار مع كل القوى الحية فى المجتمع بما فيها هذه الجماعات الاسلامية على اختلاف اجتهاداتها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومواقفها على قاعدة احترام الخلاف والاختلاف والالتزام بالمشروعية والديمقراطية وتداول السلطة ونزع فقه التكفير والارهاب والابادة الجسدية، والاجتهاد فى تنمية فقه التحرير والتقدم الاجتماعى والتجدد الفكرى.

هذا... أو تكريس التخلف والتجهيل والتمزق الوطنى والقومى والتبعية والصدامات الاجتماعية والفكرية المجدبة.

هل يتناقض العلمانيون مع هذه الدعوة؟

٢ – **العلمانية**: تحرص كتابات العديد من الأصوليين الاسلاميين المعاصرين، على تصوير العلمانية بأنها ليست مجرد رؤية فكرية ومنهجية تدعو الى فصل الدين عن الدولة، بل هى كذلك دعوة الى عزل القيم الروحية والأخلاقية والعرفية عن حياة الناس ودنياهم وممارستهم، وهى بهذا دعوة دنيوية معادية للدين وللقيم الانسانية عامة. وهى فى تصورهم أو دعواهم توحّد بين الانسان الحى والطبيعة المادية وتجعلهما فى مستوى واحد بحيث يكون الإنسان مجرد مادة نفعية تسعى لإشباع حاجاتها المادية الغريزية الجشعة، بل إن العلمانية كما يذهب بعض مفكريهم ترادف ترادفا شبه كامل الرؤية المعرفية للإمبريالية الغربية وأداة من أدواتها للاستغلال والاستبعاد وقهر إنسانية الإنسان.فالامبريالية هى الرؤية العلمانية على مستوى العالم. وبهذا المعنى فالعلمانية فى نظرهم ضد الهويات والخصوصيات القومية والتراثية بوجه خاص ورمز للتبعية الثقافية للغرب، وهى إهدار كامل للثقافات الوطنية والقومية وتغريب لها وهيمنة عليها.

وتختلف هذه الأحكام فى كتابات الأصوليين الاسلاميين المعاصرين وتتفاوت بين المغالاة والاعتدال. ولكنها جميعا تكاد توحد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

توحيداً مطلقا بين العلمانية والإلحاد. وبينها وبين النظرة المادية السطحية بما تعنيه هذه المادية – عندهم – من نفعية وجشع وأنانية واستغلال وعدوان وفقدان ونكران للقيم الروحية والاخلاقية والانسانية عامة. وتستند هذه الأحكام الى ترجمة لكلمة العلمانية الغربية فى جذرها اللاتينى التى تعنى الزمانية أو الدنيوية. ويميزون بين هذه الدلالة الدنيوية وما قد توحى به الكلمة فى صيغتها العربية من أنها تعنى العلم. ولهذا يستبعدون هذا الايحاء، ويحرصون على نطقها بفتح العين لاكسرها. والواقع أن ما يعنينا – كما فعلنا مع مصطلح الأصولية – ليس الأصل الغربى الذى تترجم عنه، وإنما دلالتها المتداولة فى الوعى العام وفى الخطاب العربى المعاصر.

وفى هذا الإطار نتبيّن أن العلمانية تعنى الأمرين معا، دون أن يكون بينهما تناقض سواء فتحنا العين أو كسرناها. فالمفهوم بصرف النظر عن المصطلح الذى تترجم الكلمة عنه، إنما يعنى رؤية العالم أو الواقع والتعامل معه بشكل موضوعى، بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة العاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة. وفى هذا يلتقى مفهوم العلم بمعناه الموضوعى، بمفهوم الدنيا بمعناه المتحقق فى مصالح وأوضاع ووقائع عملية، على أن هذا المفهوم بمعنييه لا يعنى رفض الدين أو القيم أو الاخلاق أو التراث أو البعد الثقافى والروحى للانسان. أو رفض الهوية الذاتية والقومية. ولا يعنى النظرة المادية بهذه الدلالة الضيقة النفعية الجشعة.

وليس كل علمانى هو بالضرورة غير مؤمن أو غير مسلم، أو ملحد، وليس كل متدين أو مسلم هو غير علمانى. فلا وجود لهذه العلاقة الثنائية الاستبعادية بين العلمانية والدين والقيم والاخلاق والتراث والهوية الوطنية والقيمية كما يذهب بعض الأصوليين الاسلاميين. وما اكثر الأمثلة فى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تراثنا العربى الاسلامى القديم. واكتفى بالإشارة الى مثال سبق أن ذكرته فى مقال قديم. يتعلق هذا المثال بموقف عالمين إسلاميين جليلين فى تراثنا القديم من قضية دنيوية هى قضية غلاء الأسعار. هذان العالمان هما الإمام الباقلاّنى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى. فكلاهما أعمل فكره فى تفسير هذه الظاهرة الدنيوية. فالقاضى عبد الجبار فى كتابه «المغنى» يرى أن سبب الغلاء على حد تعبيره هو «قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة الى ماهو موجود. وأن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة، ويؤدى الى فساد يعمّ الفقراء» ولهذا ينتهى القاضى عبد الجبار الى دعوة الإمام الى التدخل «لتسعير بعض الأمتعة على التعديل» أى مراعاة للمصلحة العامة. أما الإمام البلاقلانى فى كتابه «التمهيد» فيرجع الغلاء والرخص فى الأسعار لا الى العرض وإنما الى الطلب أو ما يسميه «الرغائب والدواعى». فالحصار المضروب على مدينة لايرفع الأسعار داخلها – كما يقول – ذلك لأن الله «لو خلق الزهد فى الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم وإن قلّ بقليل أو كثير» وعلى هذا «فإن جميع الأسعار من الله تعالى» «لأنه هو الذى خلق الرغائب فى الشراء ويوفر الدواعى على الاحتكار».

هاذان إمامان من أئمة مفكرى الاسلام، يختلفان فى تفسير ظاهرة من الظواهر، فيذهب القاضى عبد الجبار الى تفسير هو مايمكن أن نطلق عليه التفسير العلمى أو العلمانى، أى الذى يستند الى أسباب موضوعية طبيعية، على حين أن الإمام الباقلانى يفسر الظاهرة نفسها تفسيرا دينياً، ويرجع سببها، بل سبب وعلة كل شئ الى علة خارج الطبيعة أو فوقها هو الله شأن كثير من الأشاعرة. وفى كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» فصل خاص بقضية السببية فى إطار المذهب الأشعرى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المهم هنا أن التفسير الدينى يناقض التفسير العلمانى، إلا أن علمانية تفسير القاضى عبد الجبار لا تتناقض مع تدينه وإيمانه واسلامه. وتراثنا العربى الاسلامى حافل بالخلافات حول التفسير العقلى والتفسير النقلى للظواهر المتخلفة فى إطار الدين. والعلمانية – فى الحقيقة – ليست إلا امتداداً للعقلانية فى الرؤية والمنهج والسلوك. ولعل الحديث النبوى «أنتم أعلم بشئون دنياكم» أن يكون تأكيدا لهذا المعنى، ولهذا فالتعامل مع الظواهر وتفسيرها فى اطار تحققها الموضوعى الدنيوى فى واقع حياة الانسان وفى ضوء المصالح المجتمعية العامة بمنهج علمى خالص بعيداً عن الاستعانة بأسباب خارج سياقها الموضوعى، لا تتناقض مع الدين والتديّن. ولكنها – بالطبع – تتناقض تناقضا كاملا مع الرؤية الأصولية التى لا تفسر الظواهر والمشاكل المختلفه بالدراسة الموضوعية لها وإنما بالرجوع الدائم الى النصوص الدينية للبحث عن إجابة مطابقة!.

خلاصة الأمر، أن العلمانية لا تتناقض تناقضا استبعاديا مع الدين والايمان، بل لعل العلمانية أن تكون منطلقا صالحا للتجديد الدينى نفسه بمايتلاءم ومستجدات الحياة والواقع. والعلم والعلمانية بشكل عام، لا يتمثلان فى ادواتهما التكنولوجية أو فى الموضوعات المحددة التى يعالجانها، وإنما فى مايعبران عنه من رؤية معرفية وانتاجية وابداعية للانسان. وهما بهذا قيمة روحية كذلك من أبرز قيم إنسانية الانسان. ولهذا فالدعوة الى أسلمة العلوم والمعارف التى يتبناها الأصوليون هى دعوة الى تقويض العلم من ناحية وتشويه الدين من ناحية أخرى.

والعلمانية لا ترتبط بالثقافة الغربية الحديثة وحدها وإن تكن هذه الثقافة قد أسهمت إسهاما عظيما فى تنميتها وتطويرها. وانما العلمانية تراث

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إنسانى عريق يرتبط بالتاريخ المتطور للانسان نفسه. ولهذا فهى ثمرة لكل الجهود والخبرات البشرية على تنوعها واختلاف مستوياتها.

ولا شك أن النظام الرأسمالى العالمى المعاصر يستغل العلم ومنجزاته التكنولوجية – فى كثير من الأحيان – استغلالا بشعا فى قهر شعوب العالم واعتصار ثرواتهم ووقف تقدمهم، بل فى قهر واستغلال مواطنيه أنفسهم، إلا أنه ينبغى التمييز بين علمانية الحضارة الغربية الراهنة التى هى حضارة انسانية عامة لعصرنا، وبين نظامها الرأسمالى الامبريالى الذى يسيطر على العلم والنهج العلمانى ويفرغهما من مضمونهما المعرفى والإبداعى الانسانى فى توظيفهما لخدمة أهدافه ومصالحه الاستغلالية والتوسعية. ولهذا فمن التجنى بل من الغفلة هدا الخلط بين العلمانية وهذا النظام. إن معركة عصرنا للتحرر من سيطرة الرأسمالية الامبريالية على مقدرات شعوب العالم، هى فى ذاتها معركة من أجل تحرير العلم من هذه السيطرة، حتى يستعيد العلم عافيته ويؤكد حقيقته كقيمة إنسانية ويصبح قوة تحريرية تنويرية ابداعية فى أيدى شعوب العالم جميعا.

والعلمانية من ناحية أخرى لا تعنى طمس الهويات والخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية، فلعل هذا هو ما تسعى لتحقيقه الامبريالية والرأسمالية العالمية فى عصرنا الراهن، وبخاصة الامبريالية الامريكية والشركات المتعددة الجنسية لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وفقاً لمصالحها. وإذا كانت الرؤية العامة والشاملة والكلية تميز قوانين العلم والنظرة العلمانية، فإن هذا لا يعنى العمومية والشمولية والكلية الكونية فحسب، كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية والفلكية، وإنما يعنى عمومية وشمولية وكلية الخصوصيات داخل مجالاتها القومية والاجتماعية كذلك،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهناك ما هو كونى عام وعالمى شامل، ولكن هناك داخل هذا الشمول والعمومية الكونية والعالمية ما يمثل خصوصيات وتمايزات قومية وثقافية يسهم العلم وتسهم الرؤية العلمانية فى اكتشافها وادراك قوانينها الخاصة وتنميتها بحيث لا يطغى الشمول الكونى العالمى على هذه الخصوصيات ولا تتغافل هذه الخصوصيات عن هذا الشمول الكونى والعالمى، وانما يدور بينهما حوار وتفاعل واستفادة متبادلة. ولهذا فبالعلم وبالمنهجية العلمانية يتم اكتشاف الخبرات والكنوز التراثية المختلفة فى العالم واكتشاف ما بينها من تمايزات واختلافات أو من مشابهات وتماثلات، بل لعل العلمانيين سواء فى فكرنا العربى المعاصر أو فى الثقافات المختلفة فى العالم، هم أكثر الباحثين دراسة واكتشافا للخصوصيات التراثية والقومية والشعبية عامة. حقا، قد تستخدم هذه المنهجية العلمية أحيانا لتطبيق قانون انسانى عام شامل، أو قانون يتعلق بخبرة مجتمعية معينة، على خبرة معينة أخرى، كما يحدث عندما يفرض نمط من أنماط التنمية الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمعات المتطورة أو المتقدمة على مجتمعات نامية متخلفة ذات خصوصيات بنيوية مغايرة. وهو درس عميق من دروس التطبيق المنهجى للخبرات الاجتماعية المختلفة. وقد وعته واستوعبته الدراسات والمناهج العلمانية وتسعى لتجاوز أخطائه. فما أكثر ما كانت تنقل الى بلدان العالم الثالث مظاهر من التحديث الغربى، فلا يتحقق من هذا التحديث شئ اللهم بعض التغييرات القشرية السطحية النخبوية الهشة التى تفضى الى تشويه هذه البلدان وإهدار هويتها، وإعاقة تطورها التنموى المتلائم مع طبيعتها البنيوية الخاصة. ولا يكون هذا خطأ فى التحديث العلمانى، وإنما هو خطأ فى فرض خبرة تحديثية علمانية معينة على واقع مجتمعى مغاير، مما لا يتناقض فحسب مع خصوصية هذا الواقع وانما مع المنهجية العلمانية نفسها التى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ينبغي أن تراعى التمايزات والاختلافات والخصوصيات.

ولعل هذا هو سبب مانجده فى مجتمعاتنا العربية عامة من هشاشة العلمانية وهشاشة الفكر العقلانى فى حياتنا وممارساتنا. وذلك نتيجة لهشاشة وسطحية ونخبوية التحديث فى الابنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية فى مجتمعاتنا. ولعل هذا هو ما يفجر الاحساس بفقدان الهوية وبالاغتراب ويشكل مصدرا من مصادر الرفض اللاعقلانى للواقع السائد واللجوء الى القيم والمفاهيم السلفية والماضوية وتفاقم واستشراء النزعات الأصولية المتزمته التى تبلغ حد الارهاب المسلح العشوائى. ولعل هذا كذلك هو ما يجعل العديد من الجهود الثقافية التنويرية الخالصة، عاجزة عن أن تحقق هدفها المنشود، لأنها تصطدم من ناحية بعقبة هذا التحديث المجتمعى السطحى البرانى الذى لم يتخلل فى أعماق البنية الشاملة للمجتمع، ولأنها من ناحية أخرى تظل صداما سجاليا علويا نخبويا مع التعبوية الأصولية الاسلامية والدينية عامة دون الوصول الى نتيجة موضوعية محققة، ولهذا فلا سبيل الى تنوير عقلانى وعلمانى حقيقى نافذ، بغير التغيير التنموى الشامل الذى يتحقق به تحديث مجتمعى شامل عميق يتفق وخصوصية المجتمع واحتياجاته الأساسية فى إطار العصر الراهن. لا تنوير بغير تغيير، ولا تغيير بالطبع إن لم يصاحبه ويمهد له ويتطور معه تنوير موضوعى عقلانى علمانى.

والمنهجية العلمانية ليست نسقا مطلقا نهائيا، وإنما تتطور وتتجدد عبر خبراتها وتطبيقاتها واخطائها وعبر الطابع النقدى لمنهجيتها ذاتها، إلا اذا سقطت فى تثبيت وجمود عقائدى وهو ما يحولها الى أصولية لا تختلف كثيرا عن الأصولية الدينية مهما اختلفت دلالتهما. ولعل المأساة التى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تعرض لها النموذج الاشتراكى والسوفيتى أن تكون دليلا صارخا على ذلك.

ولهذا، فالعلمانية يمكن أن تضم أكثر من مشروع اجتماعى واقتصادى وثقافى، تتوحد جميعا فى الرؤية العلمانية العامة، وإن اختلفت هذه المشروعات من حيث المضامين والأهداف. ولهذا فيمكن القول بأن هناك مشروعا علمانيا ليبراليا، ومشروعا علمانيا قوميا، ومشروعا علمانيا يساريا أو ماركسيا. وأن هناك كذلك مشروعا علمانيا اسلاميا، لا كمجرد إمكانية مشروطة بالتجدد والتفتح والاستنارة العقلانية فى تفهم الدين فى إطار الملابسات الموضوعية المتجددة، وانما نراه متحققا بالفعل فى كثير من الاجتهادات الاسلامية للكثير من المفكرين المسلمين القدامى والمحدثين والمعاصرين رغم ما بينهم من اختلفات وخلافات. ولهذا فالعلمانية هى أساس للديمقراطية ومرتكز لها، لأنها تفترض بل تحتم التعدد والتمايز والتغاير والتجدد والتطور والنقد والتجريب والتجاوز، ولا تحتكر الحقيقة بحسب ثوابت مطلقة، ولا نسقط الخلاف والاختلاف فى وهدة الاقصاء والتكفير والابادة الجسدية، ولا تعرف ثنائية الكفر والايمان ولاتدعى الإطلاقية والديمومة فى احكامها بل تتسم هذه الأحكام – برغم طابعها الكلّى • بالنسبية الموضوعية والتاريخية والسياقية.

خلاصة الأمر، أن الخلاف ليس خلافا بين العلمانية والدين، أو بين العلمانية والايمان، إذ أنه من الممكن أن يتعايشا، وأن يتفاعلا وأن يتعاونا، وانما الخلاف بين العلمانية من ناحية والفهم الأصولى للدين، والفكر الدينى المتعصب الذى يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والاطلاقية والنزعة الاستعلائية الاقصائية من ناحية أخرى.

إن العلمانية – كما ذكرنا من قبل – ليست فقدانا للهوية وتقليصا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وطمسا لإنسانية الانسان، وعمقه الروحى والثقافى، وخصوصيته القومية، وليست مجرد أداة اجرائية معملية وضعية تجزيئية، وليست قمعا لمخيلته ولقدراته المعرفية والابداعية، وإنما هى رؤية وسلوك ومنهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، ويعبر عن طموحه الروحى والمادى للسيطرة على كل المعوقات التى تقف فى طريق تطوره وتقدمه وسعادته وازدهاره الى غير حد، وهى ليست صيغة واحدة نهائية اطلاقية، بل جهد متراكم من الخبرات والتضحيات والنضالات عبر التاريخ الانسانى المشترك رغم مافيه من خصوصيات واختلافات وتمايزات بل وبفضلها. إنها طريق فسيح صاعد يتسع لكل قوى الخير والعدل والديمقراطية والاستنارة والتقدم والابداع، وهى معركة انسانية نبيلة من أجل تحقيق هذه الأهداف، ولا يتنكب عنها إلا من تتعارض مصالحه مع هذه الأهداف أو من عجزوا عن رؤية حقائق الواقع والمستقبل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التاريخ والنظرية

فى بداية الخمسينيات انتهيت من بحث علمى عن مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثة. وفى الخلاصة الأخيرة للبحث رحت أتأمل مدى صلاحية نتائجه – كفروض منهجية – لتفسير بعض الظواهر الأخرى فى مجال الدراسات الإنسانية، ومن بينها الظواهر التاريخية أو التاريخ عامة. وكنت قد انتهيت من البحث إلى أن المصادفة لا تتعارض مع الضرورة، بل هى فى الواقع ليست إلا مظهراً لتعقّد العلاقات وتداخلها وتشابكها وتراكبها وتفاعلها بين ضرورات مختلفة مستقلة نسبيا بعضها عن بعض. وتأسيسا على هذا، فالمصادفة ظاهرة موضوعية تقوم على أسس ضرورية رغم تعقد عناصرها وتعدد عواملها. ولهذا رحت أتساءل عن مدى صلاحية هذه النتيجة فى تفسير الظواهر التاريخية. وكان تساؤلا يحمل ضمنيا معنى الإقرار أكثر مما يحمل معنى الرفض. فالتاريخ – كما ذكرت فى البحث – ليس حركة عشوائية، بل هو أحداث محكومة بأشكال متنوعة من الترابط والعلية والضرورة. على أن العلية التاريخية ليست هى العلية الميكانيكية الارتدادية أى التى يمكن أن ترتد معلولاتها إلى عللها الأولى، أو يمكن أن تتكرر وأن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نُجرى عليها تجارب لاختبار صحتها أو بطلانها، كما أنها ليست العلية الغائية التى تتحرك أحداثها فى خط مستقيم أحادى الاتجاه ومحدد الهدف مسبقا، بل التاريخ – فى تقديرى محصلة لعوامل متداخلة متفاعلة متشابكة متناقضة من العلل والضرورات والمصادفات المختلفة، جغرافية كانت أو اقتصادية أو مصلحية أو تراثية أو قومية أو روحية أو ثقافية، أو موضوعية أو ذاتية. وبهذا المعنى، كنت أرى أن مفهوم التاريخ يقترب من مفهوم المصادفة التى انتهى إليها البحث فى مجال الفيزياء. على أنى منذ ذلك الحين لم انتقل من هذا الفرض العام إلى مجال التطبيق والدراسة التفصيلية، لانشغالى بأمور خارج الدراسات الفلسفية المتخصصة، وإن ظل هذا المعنى داخل نفسى طوال هذه السنوات البعيدة يتداخل فى فهمى لكثير من الظواهر السياسية والثقافية وفى تعاملى معها. ولم أكن أقصد بهذا التقارب بين مفهوم التاريخ ومفهوم المصادفة، أن أقيم تطابقا مطلقا بين قوانين الواقع المادى الطبيعى، وقوانين الواقع المجتمعى الإنسانى، وإنما كنت أتبين رؤية منهجية جدلية علمية عامة يشتركان فيها، وإن اختلفت عناصرهما ومعطياتهما وعملياتها، فالعوامل الذاتية تلعب دوراً كبيرا فى الظواهر التاريخية متفاعلة مع العوامل الموضوعية، على خلاف الظواهر المادية الطبيعية، دون أن يقلل هذا من موضوعية الظواهر التاريخية . بل لعل العوامل الذاتية من أهواء وتطلعات سياسية ومصالح اقتصادية وتوجهات ثقافية وملابسات وأوضاع مجتمعية متناقضة، بتداخلها وتفاعلها وتصارعها، هى التى تشكل موضوعية هذه الظواهر التاريخية. ولم أكن أقصد بهذا كذلك أن التاريخ يحكمه منطق شكل ثابت وبالتالى يمكن استخلاص نتائجه من مقدماته الأولى كما هو الشأن فى المنطق الصورى الأرسطى، أو أن غاياته ليست إلا تحصيل حاصل يمكن التنبؤ الكامل بها من تلك المقدمات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإنما التاريخ إمكانيات مفتوحة، يتوقف تحول إحدى هذه الإمكانيات إلى ضرورة، على العديد من العوامل والاسباب والشروط الذاتية والموضوعية وهذا ما يجعل القوانين التاريخية تختلف عن القوانين المادية الطبيعية المتفاعلة فى نسيج حركة التاريخ.

وبرغم ماتتضمنه المادية التاريخية من رؤية مستقبلية عامة، ومن نسق حتمى لحركة التاريخ، إلا أن هذه الرؤية المستقبلية وهذه الحتمية هما أولا: ثمرة استخلاصات معرفية موضوعية علمية لواقع الأنماط الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية والثقافية الواقعة والممكنة. وهى ثانيا لا تتحقق موضوعيا إلا بفضل صراع الإرادات الجماعية الواعية المستندة والمسلحة بهذه الاستخلاصات المعرفية. ولهذا لا يتناقض القول بموضوعية الحتمية مع ما تتضمنه من عوامل ذاتية تشارك فى صياغة ضرورتها وحتميتها نفسها. فالحتمية ليست تعبيرا عن قدرية تاريخية محددة سلفا. إذ لو كان الأمر كذلك لما كان هناك ما يدعو الى الوعى العلمى بالواقع، أو النضال من أجل تغييره وتجديده، اكتفاء بما فى التاريخ من ضرورات كامنة فيه، تتجلى أحداثه وظواهره بمقتضاها، تماما مثل الظواهر المادية الطبيعية. على أن الوعى والنضال والفعل الإنسانى عامة لا يعنى كذلك أن التاريخ يتحرك بالإرادة الإنسانية البحتة، أو بالإرادوية – بوجه أصح – ، وإن كان للاختيار والإرادة بعد أساسى من أبعاد الحركة التاريخية. إن التاريخ يتحرك وفق قوانين موضوعية وذاتية هى التى تفرض فى النهاية ظواهره، وتحدد مساراته وتغيرها، استمراراً وتجدداً، أو نكوصا وتجمداً. فمن التشابك والتفاعل والتناقض بين الضرورات الموضوعية والمصالح والإرادات الذاتية وأشكال الوعى والقيم والدلالات الرمزية المختلفة تتشكل حركة التاريخ الإنسانى ولهذا فالمادية التاريخية لا تقول بالعلة الواحدة، الاقتصادية بالتحديد، كما يزعم بعض

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الباحثين وإنما العلة الاقتصادية عنصر من مختلف العناصر الأخرى الداخلة فى تشكيل الظاهرة التاريخية. وليس القول بأن الانتاج واعادة الانتاج هو العلة المحددة فى التحليل الأخير إلا تأكيدا. لهذا فعملية الانتاج واعادة الانتاج تتداخل فيها عناصر مختلفة سياسية وايدلوجية وليست عملية اقتصادية خالصة. وأذكر أننى اختلفت مع الاستاذ الفاضل الدكتور زكى نجيب محمود حول العلاقة بين الحتمية والحرية الانسانية فى مقال بمجلة المصور فى سبتمبر ١٩٦٤. فلم أكن أرى تناقضا بين القول بالحتمية التاريخية – بالمفهوم الجدلى الذى سبق أن عرضته – وحرية الإرادة الانسانية، على حين أنه كان يرى أن لا سبيل الى الجمع بينهما، فإمّا القول بالحتمية أو القول بحرية الارادة الانسانية. وما يزال هذا الخلاف حول مفهوم الحتمية قائما حتى أيامنا هذه لا فى مجال العلوم الانسانية فحسب، بل فى مجال العلوم الطبيعية كذلك.

على أننى ، على الجانب الآخر، كنت أختلف مع بعض الزملاء الماركسيين الذين كانوا يفسرون التاريخ بمقتضى حتمية كامنة فيه تكاد تجعل من حركته نسقا ميكانيكيا شاملا مغلقا. أذكر أن أحد هؤلاء الزملاء راح يفسر لى تغيير بعض الوزارات فى مصر فى مرحلة من مراحل التاريخ بين حزب الوفد وبعض الأحزاب الأخرى القريبة من العرش الملكى والمحتل الانجليزى، بأن هذا التغيير هو تجسيد سياسى للثالوث الجدلى المشهور، أى الانتقال من الموضوع إلى نقيض الموضوع ثم إلى مركب الموضوع، كأنما حركة التاريخ حتى فى جزئياتها السياسية المحدودة زمنيا، تتحرك وفق منطق ثابت وقالب جاهز. ولاشك أن وراء حركة هذه الجزئيات السياسية نفسها عوامل وأسبابا ذاتية وموضوعية لا سبيل إلى إنكارها، أما ما لايمكن قبوله فهو تفسير هذه الحركة بأنها تجرى وفق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مخطط مسبق، ونسق محدد لافكاك منه. فما أكثر التشابكات والمصادمات بين الأوضاع المستجدة والقديمة والعوامل المختلفة التى كانت وراء هذا التغيير الوزارى، والذى كان مجرد إمكانية من الإمكانيات التى كان من الممكن ألا تحدث، لو تخلف عامل من العوامل، أو وقعت مصادفة من المصادفات. على أنه بهذا المفهوم الجاهز لحركة التاريخ فى أبسط تفاصيلها كانت تصدر كذلك الأحكام الجاهزة، وكانت تتّخذ المواقف المتصلبة والممارسات الذاتية المتعالية إزاء العديد من الأوضاع والظواهر السياسية والاجتماعية المفاجئة – بوجه خاص – التى لا تتفق مع المفهوم الجاهز المسبق للتاريخ.

ولعل من أبرز الأمثلة الدالة على ذلك موقف بعض الفصائل الشيوعية المصرية والعربية بل والعالمية من ثورة يولية ١٩٥٢ عند قيامها. فنتيجة لأن الذين قاموا به من رجال القوات المسلحة، اعتبرت هذه الثورة انقلابا عسكريا لمصلحة السلطة نفسها القائمة آنذاك، باعتبار أن الجيش – تقليديا – جهاز من أجهزة السلطة ولهذا فلا يمكن أن يقوم ضدها. وعندما قامت الثورة عام ١٩٦١ بتأميم العديد من الشركات المصرية والأجنبية الرأسمالية الكبيرة، اعتبر أن هذا الإجراء هو تراكم مبدئى سريع لرأس المال لتكوين رأسمالية الدولة الاحتكارية واستبعد أى تفسير غير هذا التفسير الطبقى الضيق وكان التحليل للطبيعة الطبقية لرجال هذه الثورة ولبعض مواقفهم السياسية هو الأساس للحكم على طبيعة الثورة. وهكذا كان التفسير الأحادى الجانب والمفهوم الطبقى الضيق، أو السياسى العابر والرؤية النسقية المسبقة لما ينبغى أن تكون عليه حركة التاريخ المصرى تشكل المواقف المعادية للثورة. وما أندر المواقف التى كانت تستند إلى دراسة موضوعية لهذه الثورة فى إطار الواقع المصرى المحدد والظروف العالمية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السائدة آنذاك.

على أن تاريخ الحركة الشيوعية يمتلئ الى جانب ذلك بالعديد من الاجتهادات الابداعية التى تكشف عن رؤى متحركة متفاعلة متعددة الجوانب للتاريخ. ولعلى اكتفى هنا بالإشارة إلى تجربة اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، وتجربة الطليعة الوفدية، وخط القوات الوطنية، وخط التحالف مع البورجوازية الوطنية، وتجربة الجبهة الوطنية فى بورسعيد، ومقولة المجموعة الاشتراكية غير العلمية فى السلطة، فضلا عن العديد من الاسهامات فى المجالات الفكرية والعلمية والثقافية عامة.

وبرغم هذا التاريخ الزاخر بالاجتهادات الفكرية والثقافية فضلا عن الممارسات النضالية والتضحيات الغالية، التى قدمتها الحركة الشيوعية المصرية، طوال السبعين سنة الماضية من حياتها، فإن هذا التاريخ كان ومايزال ومضات لامعة متناثرة هنا وهناك فى التاريخ السياسى والاجتماعى والثقافى المصرى، ولم ينجح حتى اليوم فى أن يصبح تيارا شاملا ممتدا عميق الجذور الاجتماعية والجماهيرية. وليس بكاف أن نفسر هذا أو نبرره بما كان وما يزال يواجهه الشيوعيون المصريون من قيود قانونية أو ممارسات قمعية أو تشويهات ايديولوجية تتمثّل فى اتهامات جائرة كعدائهم للدين أو للقومية العربية، أو تبعيتهم للأممية الشيوعية وللاتحاد السوفيتى بوجه خاص. ولاشك أنها جميعا عوامل كان لها أثرها فى إضعاف جماهيرية الحركة الشيوعية المصرية. ولكنها ليست كافية فى تفسير ذلك. بل هى وجه من وجوه الصراع الفكرى الطبيعى المتوقع دائما، والذى كان ينبغى أن يواجه ويدحض بالممارسات الفكرية والعملية الصحيحة. ولهذا ففى تقديرى أن من أبرز الأسباب على هذا الضعف الجماهيرى هو الرؤية الطبقية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العلوية الضيقة لحركة التاريخ السياسى والاجتماعى المصرى. فلم تتوفر معرفة عملية للواقع المصرى فى جذوره الشعبية العميقة فضلا عن مؤسساته السياسية والاجتماعية العلوية. ولم تتراكم خبرة حية ولم يتحقق التحام عضوى، بالقضايا الأساسية للجماهير الشعبية المنتجة والمبدعة، وبخاصة العمال والفلاحون والمراتب المختلفة من المثقفين. ولم يتم استيعاب وامتلاك معرفى خلاّق للفكر الماركسى وبخاصة منهجه الجدلى. فلقد اقتصر التثقيف الماركسى على بعض الملخصات والكتيبات ذات التوجه الستالينى الجامد، بل وفى حدود نخب المثقفين من الفئات البورجوازية الصغيرة.

أليس من الظواهر الدالة على ذلك، أنه لم تتم ترجمة الكتب الرئيسية للماركسية اكتفاء بتلك المخلصات والكتيبات أو بما كتب عنها، أو ببعض الترجمات السوفيتية والشامية التى يغلب على الكثير منها التعقيد والغموض. إن عدم ترجمة أمهات المكتبة الماركسية إلا فيما ندر، بل عدم ترجمة مقدماتها النظرية والفلسفية المتمثلة فى كتابات هيجل والدراسات الاقتصادية الانجليزية بوجه خاص، هو تعبير فى تقديرى عن ضآلة الجهد الثقافى المصرى فى تأسيس وتمثّل ونشر الفكر الماركسى اكتفاءً واتكالا على الجهود الخارجية، وعلى المبسطات والمخلصات.

ولقد أفضى هذا إلى معرفة هامشية بالفكر الماركسى وإدراك ضيق لمنهجه الجدلى، وانعكس هذا فى رؤية جامدة ميكانيكية علوية وطبقية ضيقة يغلب عليها الطابع الايديولوجى للحركة التاريخية والبنية الطبقية للمجتمع المصرى ولمنهج التعامل معها.

فالواقع الاجتماعى كما يقول لينين لا يتمثل فى خط محدد قاطع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فارق تقف فى جانب منه طبقة بورجوازية، وفى الجانب المواجه لها طبقة البروليتاريا. إن الاستخلاص النظرى المجرد للتناقض الاجتماعى المستقطب بين هاتين الطبقتين لا يعنى أنهما يتحققان على هذا النحو وخاصة فى مجتمعات البلاد النامية والمتخلفة التى لم تتبلور فيها بشكل كامل الأبنية الطبقية. بل ما أشد التداخل بين تكونياتها الطبقية والاجتماعية سواء من الناحية الاقتصادية أو الايديولوجية. وما أكثر ما تتشكل داخل كل طبقة من هاتين الطبقتين – حتى فى حالة بلورتها – شرائح وفئات مختلفة، بل ما أكثر ما نتبينه من استمرار بعض التشكيلات الاجتماعية والثقافية السابقه القديمة، مما يجعل الصراع يتخذ طابعا بالغ التعقيد. هذا، فضلا عن أن التحليل الطبقى لا يصح فى كثير من الأحيان إزاء العمليات السياسية الجزئية الآتية المباشرة، التى قد تكون ثمرة أخطاء فى التقدير والسلوك أو تكتيكات مؤقتة، وليست تعبيرا أصيلا عن موقف طبقى محدد، وإنما يصح التحليل الطبقى إذا توفرت معطيات موضوعية عبر مراحل زمنية طويلة نسبيا، وممارسات ذات أفق مجتمعى شامل. بغير هذا يسقط التحليل الطبقى فيما يمكن تسميته بالنزعة الطبقية أو الطبقوية ذات المظهر الجزئى الخارجى المسطح.

ولعل هذا هو ما يثير تساؤلا حول العلاقة بين الواقعى والنظرى، أو بتحديد اكثر تعلقا بموضوعنا، بين التاريخ والنظرية. فالنظرية أى نظرية هى علاقة بين معطيات معرفية عامة تشكل نسقا محدداً . ومن حيث أنها نظرية فهى تتسم بالعمومية والكلية من ناحية، والثبات والاستقرار النسبيين من ناحية أخرى، ما لم تخلخل من كليتها، وتقلقل من ثباتها واستقرارها نظرية جديدة أخرى. فإذا كان هذا هو شأن النظرية، فكيف يمكن أن تنطبق على التاريخ الذى سبق أن عرضنا لمفهومه باعتباره محصلة عوامل ذاتية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وموضوعية متداخلة متشابكة متفاعلة متناقضة، تشكل امكانيات مفتوحة متعددة؟ فكيف يمكن أن تكون هناك نظرية تستوعب حركة التاريخ؟ أو بتعبير آخر، هل هناك معنى شامل يتسجد فى التاريخ ويمكن استخلاصه وتحديده عمليا؟ وعندما نتحدث عن التاريخ فلسنا نقصد التاريخ الجزئى لهذا الحدث، أو لهذه المجموعة من الأحداث. فلكل شئ أو حدث جزئى تاريخه الخاص. ووراء كل هذه التواريخ الجزئية الخاصة. هناك عوامل وأسباب وشروط مباشرة وغير مباشرة، يمكن تحديدها ومعرفتها والسيطرة عليها.

على أن الذى نقصده هو التاريخ الإنسانى الشامل، ومدى سريانه وتحركه وتدفقه وفق نسق كلى ثابت، أى خضوع حركته لنظرية كلية يمكن بها تفسير هذه الحركة فى ماضيها وحاضرها والتنبؤ بمساراتها المقبلة. وهناك من المفكرين من ينكر أن يكون للتاريخ أى معنى، وبالتالى أن تتجسد فيه أى معقولية نتبينها فى نسق منتظم لحركته. ولعل من أبرز هؤلاء كارل بوبر الذى يرى أنه لا توجد قوانين تاريخية كلية، وبالتالى يستحيل أن يكون التاريخ علما، وذلك لاستحالة أن نضع نظرياته موضع الاختبار والتكذيب، وهما شرطان عند بوبر لعلمية العلم. على أن هناك من المفكرين من يقول بالنسقية الكلية لحركة التاريخ، التى قد تتخذ شكل دوائر وحلقات منفصلة أو متداخلة بيولوجية أو ثقافية وشكل إهليلجى، أو شكل تكرار متصل لأحداثه ولسمات جوهر ية فيه إلى غير ذلك، وهذا هو ما يسمى بفلسفات التاريخ، التى نتبينها عند ابن خلدون. (وإن كنا نجد فى تفسيراته الدورية ما يعبر تعبيرا موضوعيا عن بعض سمات ووقائع الدول والمجتمعات العربية فى عصره) وفيكو وهيجل ونيتشه وشبنجلر وتوينبى وسوروكين ومحمد كامل حسين وغيرهم على اختلاف مناهجهم ورؤاهم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفلسفية التاريخية. وبرغم ما فى هذه الفلسفات التاريخية من قسمات لامعة معبرة تعبيرا صحيحا عن بعض لحظات تاريخية مرحلية، إلا أنها أقرب إلى الرؤى الإيديولوجية منها إلى الاستخلاصات والنتائج العلمية. ويرجع ذلك إلى أنها أنساق كلية تسجن التاريخ الانسانى داخل قوالب وأطر مفروضة من خارجه.

ولقد اتخذت المادية التاريخية فى كتابات بعض الماركسيين هذا الطابع النسقى الغائى مما أفقدها طابعها العلمى وجعلها أقرب إلى الرؤية الفلسفية والإيديولوجية للتاريخ.

ونتبين هذا أساسا فى القول بالمراحل الخمس المتوالية فى حركة التاريخ من مشاعية وعبودية واقطاعية ورأسمالية واشتراكية. ولقد كان كتيب ستالين « المادية الجدلية والمادية التاريخية» مصدر إشاعتها وتعميمها وإعطائها مشروعية ماركسية زائفة، لا تتعلق بالماضى فحسب بل بالحاضر والمستقبل كذلك، كقانون شامل سائد حتمى بالنسبة للمجتمعات جميعا دون تمييز. والواقع أننا لا نجد فى كتابات ماركس وانجلز ما يذهب إلى هذه الرؤية المتوالية الخطية لحركة التاريخ. فلقد تركز عمل ماركس أساسا على دراسة بنية المجتمع الرأسمالى، وكشف بالدراسة العلمية والتحليل العينى الملموس، قوانين هذه البنية وتأسيساً على هذه الدراسة والتحليل أصبح من الممكن دراسة وتحليل أبنية المجتمعات السابقة وكشف طبيعة أنماطها الانتاجية. ولم يقل ماركس أو انجلز بتتابع خطى محتوم لتلك الانماط السابقة على الرأسمالية بالنسبة لجميع المجتمعات، بل أشار إلى نمط آخر هو نمط الانتاج الأسيوى، فى البلاد الشرقية، بل أشار كذلك إلى أنماط انتاجية جزئية مختلفة تتفق مع الملابسات الخاصة لبعض الأوضاع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاجتماعية فى مراحل مختلفة من التاريخ.

ولم يقدم ماركس تصوراً محدداً للمجتمع الاشتراكى أو الشيوعى، وإنما استخلص بالدراسة العينية المحايثة لبنية النمط الرأسمالى، حتمية قيام مجتمع بديل، ونمط انتاج بديل، ينبع من تناقضاته الموضوعية، هو المجتمع ونمط الانتاج الاشتراكى، باعتباره مرحلة انتقالية إلى مرحلة أعلى هى مرحلة الشيوعية. ولكنه لم يحدد المعالم والآليات التفصيلية لهاتين المرحلتين وإنما اكتفى بالإشارة إلى توجهها العام. ولم يقل أن الشيوعية هى نهاية التاريخ بل لعها أن تكون بداية التاريخ الانسانى الحقيقى. وهى فى الحقيقة هدف إنسانى نضالى يكاد يلخص كل أشواق ومجاهدات الانسان عبر تاريخه الطويل السابق. بل لعلها أن تكون مجرد نفى مطلق لأوضاع الاستغلال والاستعباد والقهر والاغتراب فى المجتمعات الطبقية عامة اكثر منها صورة محددة لواقع محدد ولهذا فهى تتضمن بعدا يوتوبيا. وعلى هذا فالمادية التاريخية ليست رؤية قدرية إيديولوجية قبْلية لحركة التاريخ، وإنما هى رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراعية الواقع الانسانى التاريخى، فى انماط انتاجه المختلفة. وهى رؤية متفتحة على إمكانيات شتى، وليست منغلقة على نسق نهائى محدد وهى تتضمن فى الوقت نفسه أداة للتحليل الموضوعى العلمى للوقائع والمصالح وانماط الانتاج المختلفة فى سيرورتها وصيرورتها، والاستناد على نتائج هذا التحليل لتسليح الوعى والارادة الانسانية الجماعية بالقدرة على تغيير التاريخ وتطويره وتجديده.

وعلى هذا فالمادية التاريخية، والمنهج المادى الجدلى يُشكلان وحدة واحدة، ويعبران عن رؤية جماعية تغييرية للتاريخ نابعة من القراءة العلمية للتاريخ نفسه، وليست مفروضة من خارج التاريخ أو تخطيا وتجاوزاً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لنتائج دراسته العلمية. إلا أن المدرسة السوفيتية سارت على النهج الستالينى فى فهم المادية التاريخية، ولم تقف فحسب عند حدود رؤية خطية للتاريخ تلغى حقيقته كإمكانية مفتوحة خاضعة لعوامل متداخلة متشابكة متناقضة تجمع بين الجانب الذاتى والموضوعى، بل اتخذت من هذه الرؤية الخطية للتاريخ سندا لتغليب الجانب الذاتى الارادى البيرقراطى العلوى تعجيلا – فى ظنها – لحركة التغيير التاريخى، ضاربة عرض الحائط، بمختلف العناصرالذاتية والموضوعية الأخرى. وهكذا أصبحت المادية التاريخية فى التطبيق رؤية مفروضة على التاريخ وليست رؤية مستمدة من دراسة موضوعية عينية للتاريخ. ولهذا أفضت إلى إلغاء حركة التاريخ بدلا من التعجيل بها، بل أصبحت النظرية عقبة فى وجه التاريخ بل استبداداً بالتاريخ وقمعا له. ولاشك أن كل نظرية تسعى لفرض ذاتها على الظواهر التى ندرسها ونتعامل معها هى بمثابة سلطة استبدادية إزاء هذه الظواهر. وهذا هو ما يتحقق فى ما يسمى بحرق المراحل فى تطبيق بعض النظريات السياسية والاجتماعية، أو فى ما يسمّى بالإرادوية أى غلبة الطابع الذاتى على الحركة التاريخية والتغافل عن معطياتها وامكانياتها الموضوعية. والواقع أن كل نظرية مهما كانت درجة علميتها تتضمن – بطابعها الكلى أو الكلياني – قمعا وتقليصا لما تعبر عنه من واقع طبيعى أو إنسانى، يتكون من عناصر ومعطيات وضرورات ومصادفات متعددة متجدّدة زمانا ومكانا. فكل نظرية تسعى لامتلاك ما هو جوهرى فى هذا الواقع، وهو ما يشكل علميتها فى الحقيقة. إلا أن هذا المسلك وإن استطاع أن يمتلك بحق ما هو جوهرى أو يقترب منه، فى دراسة الواقع الطبيعى المادى فلن يكون الأمر ميسرا بالمستوى نفسه فى دراسة الواقع الانسانى. ولكن حتى فى مجال الدراسات الطبيعية، تتغير وتتطور النظرية العلمية ويصبح لها تاريخ هو محاولاتها النظرية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المختلفة للاقتراب من الحقيقة الموضوعية. وتاريخ النظريات العلمية فى مجال الطبيعة هو تاريخ خروجها من أسر حدود نظرية معينة إلى حدود نظرية أكثر عمقا وشمولا فى الامتلاك المعرفى بمعطيات الواقع الطبيعى. هكذا كان الخروج من هندسة اقليدس إلى هندسة ريمان ولوبشوفسكى، وهكذا كان الخروج من حدود فيزياء نيوتن إلى فيزياء أينشتين وميكانيكا الكم والميكانيكا الموجية. على أن الأمر يزداد صعوبة وتعقيدا بالنسبة للعلوم الإنسانية. فما أشق طريق الاقتراب من الموضوعية فى هذه العلوم، وما أشد الاختلافات النظرية والمنهجية حول الظواهر السياسية والانثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والجمالية والثقافية عامة، وذلك لتداخلها مع المواقف والمواقع الايديولوجية. ويزداد الأمر صعوبة ومشقة بالنسبة للظواهر التاريخية بوجه خاص.

بل يتحول الأمر من الصعوبة والمشقة من الناحية المعرفية والعلمية إلى الخطورة من الناحية السياسية والاجتماعية وتتمثل الصعوبة والمشقة فى الجهود العلمية الواجبة لادراك الحركة التاريخية فى تعدد عواملها وعناصرها وتناقضاتها وتحولاتها وصراعاتها وامكانياتها المختلفة، وتجنب تقليصها فى نسق كلى جامد. كما تتمثل الخطورة، عندما يصبح هذا النسق الكلى الجامد أداة سياسية – أى سلطة – لتنظيم وادارة مجتمع من المجتمعات أو حزب من الأحزاب.

ففى هذه الحالة، لا يقتصر الأمر على تقليص المعرفة وإنما إلى تقليص حركة التاريخ نفسه، بل تقليص وتجميد وإهدار القيم والحياة الإنسانية نفسها. ولعل الحكم النازى فى ألمانيا فى عصرنا الراهن أن يكون أبرز وأقسى تعبير عن ذلك. ولعل هذا – فى تقديرى – أن يكون هو العامل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحاسم الذى تفرعت عنه عوامل أخرى عديدة، أفضت فى النهاية إلى انهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى. فلقد تحولت النظرية الماركسية إلى نسق مغلق مفروض بشكل علوى إرادوى على المجتمع السوفيتى. وبدلا من أن تكون النظرية وسيلة لتحرير المجتمع من الاغتراب، فضلا عن تجديده وتطويره، أفضت إلى مضاعفة اغترابه وسجنه فى نسق نظرى مغلق وتجميد حركته. وهكذا أصبحت النظرية التاريخية نظرية غير تاريخية، وبدلا من أن ندرك معطيات الواقع الاجتماعى فى تناقضاتها وتفاعلاتها المختلفة إدراكا علميا ملموسا، تم حشر هذا الواقع فى قالب نظرى استبدادى أوقف واجهض هذه التناقضات والتفاعلات، وبالتالى اغتال كل الاجتهادات والمبادرات وامكانيات التغيير والتطوير على المستوى الاجتماعى التاريخى. بل لقد أصبحت النظرية الماركسية فى التطبيق، أقرب إلى اللانظرية، اللاجدلية، اللاتاريخية. وليس معنى هذا أنها أصبحت برجماتية خالصة. فلو كان الأمر كذلك فلربما كان من الممكن اكتشاف الخلل عبر الممارسات العملية. ولكن المفارقة أنها كانت معادية للنظرية باسم النسق الجامد للنظرية، وكانت معادية للتاريخ بالمعالجة الإرادوية العلوية للتاريخ.

على أن المفارقة الأخرى الصارخة، هى أن النظام الرأسمالى استطاع أن يتجاوز العديد من أزماته نتيجة لبرجماتيته، وعدم خضوعه لنسق نظرى جامد. كانت الخبرة العملية المباشرة، المرتبطة بالمصالح المحددة فى تحقيق الربح والمزيد من الربح، تقوده دائما إلى اكتشاف الحلول لمشكلاته وتطوير طاقاته، وامكانياته على حساب كل شئ، وأى شئ اللهم – بالطبع – إلا توسع سوقه وربحيته وتغلبه على المنافسات التى يواجهها. وأكاد أقول إن فوضى الانتاج الرأسمالى، وفوضى العلاقات الرأسمالية التى تقوم على المنافسة وسيادة قوانين السوق والتطلع الجشع إلى أقصى الربح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على المستوى القومى والعالمى، كانت – برغم ما سببته من أزمات وارتكبته من جرائم– إلى جانب الطابع الصراعى الطبقى المحتدم داخل النظام الرأسمالى نفسه، كانت دافعا إلى تطوير أدواته ووسائله وأساليبه ومناهجه الإجرائية والعملية والعلمية والتكنولوجية، بل استطاع النظام الرأسمالى بهذه البرجماتية نفسها، أن يستفيد جزئيا من خبرة التخطيط فى النسق الاشتراكى مما ساعده على التخفيف من بعض أزماته. ولعل نظرية كينز أن تكون تعبيراً عن ذلك. وعلى خلاف ذلك كان النموذج الاشتراكى السوفيتى. فقلد كان سجين نسق نظرى جامد نقيض نظريته نفسها. فأغلق نفسه عن الخبرات والتجارب الرأسمالية نفسها وتخلف عن استيعاب العديد من المنجزات العلمية والتكنولوجية بل سقط أحيانا فى أحبولة هذه الثنائية المغلوطة، ثنائية العلم البروليتارى والعلم البورجوازى.

على أن المفارقة المأساوية، هى أن تنجح العوامل الذاتية الانسانية من صراعات ومظاهرات واضرابات واعتصامات وتناقضات طبقية محتدمة، ومنافسات من أجل الربح، ومن أجل السيطرة المعرفية والتكنولوجية، والتنوير العقلانى فى تطوير النظام الرأسمالى الذى يقوم أساسا على الاستغلال والاغتراب، على حين أن النظام الاشتراكى – فى نموذجه السوفيتى – الذى من المفروض أن يقوم أساسا من أجل الغاء استغلال الانسان وانهاء اغترابه، يفشل بسبب تجاهله وإهداره للعوامل الذاتية الانسانية.

إن الحرية النسبية المتنامية لحركة التاريخ هى التى أسهمت فى تجديد النظام الرأسمالى، بما وفرته له من امكانيات وتنافسات واجتهادات عقلانية وعلمية وتكنولوجية، على حين أن الرؤية النمطية النسقية السلطوية العلوية المغلقة لحركة التاريخ هى التى أسهمت فى انهيار النمط الاشتراكى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السوفيتى. فلقد تمت حضانة التاريخ والتعجيل بتفريخه بشكل متعسف، فكانت النتيجة هذه الولادة المجهضة، أو بالأصح- هذه التنمية المشوهة لأعظم أحلام الإنسان فى الرخاء والحرية والسعادة والتقدم.

لقد تحققت - بغير شك - العديد من المنجزات الباهرة فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية والثقافية على المستوى السوفيتى المحلى، فضلا على المستوى العالمى وخاصة فيما يتعلق بمساندة البلاد المتخلفة والنامية وحماية السلام العالمى. إلا أن هذه المنجزات قد تحققت بشكل بيرقراطى علوى ، على حساب المبادرات الجماهيرية والمشاركة المجتمعية، مما أفضى فى النهاية إلى مأساة تجميد هذه المنجزات نفسها وانهيار النظام كله. ولهذا فلم يكن مقتل النظام السوفيتى فى نظريته الماركسية، والاشتراكية العلمية، بل كان فى تخليه عمليا وموضوعيا عن هذه النظرية.

على أن هذا التخلى كان وراءه عوامل وملابسات عديدة، لعلها قد فرضته، أو فرضت على النظرية فى التطبيق توجها مختلفا بل متعارضا مع حقيقتها. ولعل من أبرز هذه العوامل والملابسات التخلف التاريخى للمجتمع السوفيتى، والحروب الأهلية، وحرب التدخل، وفشل الثورة الألمانية، والحصار الرأسمالى العالمى لهذه التجربة الاشتراكية، والتصدّى للعدوان النازى، وما سببه من تخريب، وسباق التسلح الذى فرضه عليه النظام الرأسمالى العالمى، فضلا عن العبء الكبير الذى تحملته التجربة السوفيتية فى مساندة حركات التحرر الوطنى فى البلاد النامية على مختلف الأصعدة وخاصة الاقتصادية. إن هذه العوامل والملابسات المختلفة، هى التى دفعت - فى تقديرى - التجربة السوفيتية وبخاصة فى المرحلة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الستالينية، إلى اتخاذ بعض التوجيهات التى تتعارض مع المبادئ الأساسية للماركسية، وخاصة فيما يتعلق بمركزية الدولة وتقويتها، والدمج بين الحزب وجهاز الدولة، وسيادة البيروقراطية والارادوية والأوامرية العلوية فى التنمية الاقتصادية الخالصة على حساب الجوانب الذاتية الانسانية، بهدف اللحاق بالمستوى التصنيعى الرأسمالى الغربى، وتجميد الحركة المجتمعية وقمع تناقضاتها ومبادراتها. ولكن يبقى مع ذلك السؤال: هل هذه العوامل والملابسات كان من المحتم أن تدفع إلى هذه التوجهات التى أفضت فى النهاية إلى فشل التجربة؟ نعم، كان هناك اختيار بين أمن النظام الجديد وتقوية دولته فى مواجهة المحيط الرأسمالى العالمى المعادى وبين المتطلبات الانسانية والاجتماعية للتجربة الاشتراكية. ويبدو أن الاختيار الأول هو الذى كانت له – للأسف – الأولية والأولوية. ونتساءل: ألم تكن هناك إمكانيات لبدائل أخرى غير هذه التوجهات تتيح لهذه التجربة الاشتراكية السير فى طريق تحقيق الهدف الاشتراكى وتقديم نموذج ديمقراطى إنسانى متقدم مختلف عن النموذج الرأسمالى، وأكثر احتراما للتناقضات والمبادرات المجتمعية، وأكثر قدرة على التنمية الابداعية الانسانية؟ هل كان ما تم هو الاختيار الممكن الوحيد الذى يعنى فشل النظرية فى التعامل الإيجابى مع تلك العوامل والملابسات. كما يعنى التركيز على تأسيس الدولة السوفيتية القوية على حساب تطورها الاشتراكى؟ هل كان من الممكن « للنيب » (السياسة الاقتصادية الجديدة) التى بدأها لينين عام ١٩٢١ بعد مرحلة شيوعية الحرب واستمرت حتى ١٩٢٨ عندما أوقفها ستالين، هل كان من الممكن لهذه السياسة الاقتصادية لو استمرت مدة أطول أن تنتهى بالتجربة السوفيتية إلى غير ما انتهت إليه؟ لقد تميزت هذه السياسة بأمرين: الأول هو أنها تركت مكانا للقطاع الرأسمالى وآليات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السوق فى قلب الاقتصاد الاشتراكى. والثانى هو ادراكها للأهمية الحاسمة للتحالف بين العمال والفلاحين. لقد كانت هذه السياسة ثمرة ادراك موضوعى لحقيقة الواقع الاجتماعى والتاريخى المتخلف ومحاولة تطويره بشكل يحترم خصوصيته. وفى تقديرى أنه كان من الممكن لو استمرت هذه السياسة لعقد من الزمان بعد عام ١٩٢٨ أو اكثر من عقد، أن تقدم بديلا تنمويا سياسيا واقتصاديا وديمقراطيا وثقافيا عن التنمية السلطوية الاستبدادية الستالينية ، وبالتالى نموذجا اشتراكيا مختلفا. ولكن – للأسف – لا سبيل إلى اثبات هذا عمليا وتجريبيا. فالظواهر والخبرات التاريخية لا يمكن استردادها واستعادتها ولا سبيل إلى إجراء تجارب عليها مثل أغلب الوقائع الطبيعية. ولكن التحليل الموضوعى العقلانى النقدى للخبرة الماضية – فى ضوء المنهج الجدلى – وعلى أرضية ما أفضى إليه الاختيار الستالينى، يمكن – على الأقل – أن يرجح هذا الرأى.

على أنى لست أرى أن الذين اختاروا طريق التنمية الستالينية كانوا بوعى أعداء للنظرية الماركسية أو للتجربة الاشتراكية السوفيتية، بل كانت لهم رغم ذلك بطولاتهم، كما كانت لهم جرائمهم. والقضية فى تقديرى أن رؤيتهم للتاريخ كانت رؤية ميكانيكية إرادوية أحادية الاتجاه، مما أفضت بهم إلى السعى للتعجيل بحركته دون ادراك لمختلف العوامل المتفاعلة والمتناقضة فى حركة التاريخ، ودون مراعاة بوجه خاص للبعد الاجتماعى والانسانى والثقافى والمعنوى فى هذه الحركة، مما أفضى إلى تجميد التجربة وإفشالها فى النهاية.

وهكذا تبرز لنا من جديد، أهمية وخطورة النظرة إلى التاريخ، أو بتعبير آخر نظرية التاريخ، أو النظرية فى التاريخ. وأتساءل: هل من الضرورى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن نتعامل مع التاريخ بحسب نظرية محددة، باعتبار أن للتاريخ منطقا معينا فى سيرورته وصيرورته، وأنه يتضمن عقلانية معينة لابد من استخلاصها وتحديدها والسيطرة المعرفية والعملية عليها؟ فى تقديرى أنه لا غنى عن النظرية والتنظير والتعقيل فى تعاملنا مع التاريخ. فالنظام الرأسمالى نفسه رغم أنه نشأ وتطور بشكل تلقائى متدرج غير موجّه، ورغم الطابع البرجماتى لممارساته، فهو يتحرك وفق نظرية كامنة فى حركته، هى نظرية التناقض بين العمل ورأس المال، بين الانتاج الجماعى والملكية الفردية، أى بتعبير آخر الاستغلال واستخلاص فائض القيمة لمصلحة الأقلية المالكة فضلا عن التنافس والتناحر من أجل الربح والمزيد من الربح، بما أفضى ويفضى إلى اشكال مختلفة من العدوان والتوسع والاستعمار والقهر الطبقى والقومى والثقافى، والاغتراب الإنسانى. بهذه النظرية الموضوعية الكامنة فى بنية النظام الرأسمالى، على المستوى القومى والعالمى، تم ارتكاب أبشع الجرائم فى التاريخ الحديث.

لعل من أبرزها اندلاع حربين عالميتين واسقاط قنبلتين ذريتين مات بسببها وشوّه مئات الآلاف من المدنيين، فضلا عن النهب الاستعمارى لفائض انتاج شعوب آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية. على أنه بهذه النظرية التنافسية الاستغلالية التوسعية ذات المنهج البرجماتى النفعى، وتحقيقا لها، استطاع النظام الرأسمالى أن يتكيف تكيفا مرنا – فى كثير من الحالات – مع مختلف العقبات والأزمات وأن ينجح فى تجاوزها، وفى اتاحة الفرصة للعديد من المبادرات والاجتهادات والمنجزات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية والعلمية والتكنولوجية. إلا أن نظريته هذه التى تتمثل اليوم فى الهيمنة الرأسمالية العالمية، والأمريكية خاصة، بعد انهيار التجربة الاشتراكية السوفيتية، ما تزال تشكل عقبة فى وجه الحرية والعدالة والتقدم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والسلام فى العالم. وما يزال النظام الرأسمالى يعانى من العديد من أزماته الداخلية التى تتمثل فى الاغتراب والبطالة والفقر والأمراض وتفاقم الفساد والجرائم والعنصرية والتوجهات الفاشية، فضلا عما تعانيه البيئة الطبيعية من تلوث يهدد العالم أجمع نتيجة لاسلوبه فى التنمية والانتاج من أجل الربح. ولهذا فالنظام الرأسمالى – لا يعدّ – كما يزعم المفكر الياباني المتأمرك – فوكوياما – النهاية المثلى التى تنتهى عندها حركة التاريخ. حقا، هناك محاولات جديدة للتنظير الرأسمالى، فى محاولة للحد من أزماته والتخفيف ما يفجره من فروق ومشكلات وأخطار اجتماعية وإنسانية وبيئية. إلا أنها محاولات نظرية لا تخرجه من طبيعته التوسعية والاستغلالية.

أما النظام الاشتراكى – على خلاف النظام الرأسمالى – فنشأ موجّها منذ البداية، واعيا بأهدافه، مخططا لمنهج تحقيقها وفق نظرية يلتزم بها، وهى نظرية محددة واضحة المعالم للحركة التاريخية، ولقوانينها العامة.

وتتمثل هذه النظرية فى الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج، والتخطيط العام للعملية الانتاجية وسيطرة قوى الانتاج، أى الطبقة العاملة – على جهاز الدولة وقهر الطبقة الرأسمالية – بهدف إلغاء استغلال الانسان وإنهاء اغترابه وتحقيق مجتمع الوفرة والحرية الحقيقية والازدهار الثقافى الانسانى إلى غير حد. وبرغم ماحققه النموذج الاشتراكى السوفيتى من منجزات باهرة فى مجال التطوير الانتاجى والثقافى والقومى، وفى سياسته الدولية، إلا أنه كما سبق أن أشرنا، كان يفرض نظريته العلمية التاريخية، فرضا علويا إرادويا متعسفا على حركة التاريخ دون مراعاة لملابساته الموضوعية والانسانية وخصوصياته التاريخية والقومية والتراثية، مما أفضى فى النهاية إلى انهياره من داخله. على أنه برغم هذا، فما تزال الاشتراكية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هى البديل الاجتماعى والقومى والإنسانى الصحيّ. ولا شك أن انهيار النموذج السوفيتى يتيح لنا درسا ثمينا مهما كانت قسوته لما ينبغى أن تكون عليه النظرية فى فهمها للتاريخ وفى تعاملها معه. إن القيمة الحقيقية للنظرية الاشتراكية العلمية ليست فحسب فيما تتضمنه من رؤية انسانية على أسس علمية لتحقيق العدالة والحرية والرخاء والتقدم والسلام، وإنما فيما تتضمنه أساسا من منهج جدلى علمى كذلك فى التعامل مع حركة التاريخ. فقوانين هذا النهج ليست قوانين أقنومية ثبوتية، وإنما هى قوانين للحركة نفسها فى تجلياتها العامة.

فحركة التاريخ بمقتضى هذا المنهج – كما سبق أن ذكرنا – ليست معطى سلفا أو مخططا جاهزا نسعى لتطبيقه وتثبيته وإنما هى إمكانيات شتى تحكمها قوانين واسباب وعلل وشروط موضوعية وذاتية متداخلة متفاعلة، ويؤثر بعضها فى بعض تأثيرا متبادلا، وتتنوع بتنوع الأوضاع الاجتماعية والقومية والعالمية. ولهذا، فهى تجمع فى آن واحد بين الكلية والعمومية من ناحية والخصوصية من ناحية أخرى، ولا يوجد قانون واحد محدد شامل لحركتها العامة اللهم إلا قانون الحركة نفسها، فى تفاعلات عناصرها ومعطياتها المختلفة وتبادل التأثير فيما بينها. فضلا عن اختلاف وتنوع خصوصية الحركة– مكانا وزمانا – باختلاف وتنوع سيطرة بعض العناصر والمعطيات على غيرها وقيامها بالدور المحدد لاتجاه الحركة، فى هذه المرحلة أو تلك، وفى هذه التجربة الاجتماعية أو تلك، وفى إطار الحركة الكلية العامة للتاريخ الإنسانى الشامل.

وتأسيسا على ذلك، ففى تقديرى أن نقطة البداية فى التعامل مع حركة التاريخ هو الاجتهاد فى معرفة خصوصية هذه الحركة، معرفة عقلانية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عملية، تسعى للإحاطة بمختلف عواملها ومعطياتها الفاعلة فيها، فى إطار وضعها التاريخى الكلى.

ولكن لا قيمة لهذه المعرفة إن اقتصرت على حدود نُخْبة متعالية من المثقفين أو البيروقراطيين وإنما قيمتها فى أن تصبح وعيا مجتمعيا جماهيريا شاملا، يتسم بالعقلانية والاستنارة والتفتح وروح النقد والابداع، وأن يتحول هذا الوعى إلى فعل جماعى ديمقراطى تأسيسا على هذه المعرفة العلمية واختياراً وتحقيقا للمصلحة المجتمعية والانسانية العامة.

ولهذا، فإن أبرز ما تتميز به النظرية العلمية للاشتراكية ومنهجها الجدلى، هو رؤيتها ومراعاتها للتعدددية والصراعية فى حركة التاريخ، أو للتفاعل الديمقراطى فى حركة التاريخ لو صح التعبير، والسعى إلى السيطرة عليه سيطرة عقلانية علمية باسم الإنسان وبالإنسان ولمصلحة الإنسان. ومن هنا جاء القول بأن الاشتراكية هى بحق مرادف للديمقراطية وعيا علميا بتعدد امكانيات الواقع، وفعلا إراديا جماعيا إنسانيا فيها، فهى نسق نظرى مفتوح على الخبرات والوقائع الموضوعية المختلفة بما يجدد نسقها النظرى نفسه مع كل نجاح أو فشل، انتصار أو هزيمة ومآسى دامية، مع كل تجدد واكتشاف بالوعى والممارسة بالعلم والعمل. فبهذا تتجدد النظرية تاريخيا كنمط نظرى مفتوح فاعل، ويتجدد بها التاريخ نفسه كذلك بتجدد وعيه النظرى بحركته الذاتية وبالعوامل والامكانيات والتحولات المتجددة الفاعلة فيه. ولعل هذا هو ما دعا ماركس نفسه الذى تنسب إليه النظرية الماركسية نفسها إلى أن يؤكد أنه ليس ماركسيا، مبّرئا فكره من كل نسق مغلق أو رؤية قدرية قبْلية لحركة التاريخ.

ولكن ما أسهل الوصف والتعريف وأشق الاستيعاب والممارسة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتحقق التاريخى الخلاق فى حركة التاريخ. وهذا هو معنى كل المجاهدات والاجتهادات والأخطاء العظيمة والنبيلة منها بوجه خاص.

لست أقول هذا، رداً على العديد من المحاولات المتجنية، بل المغرضة فى بعض الأحيان، لتشويه الماركسية والاشتراكية العلمية عامة، وإنما أقوله وأؤكده لنفسى أولا ثم للعديد الذين لم يزالوا يكتبون باسم الماركسية ويناضلون تحت رايتها ثم لكل محب للحقيقة والإنسان.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الماركسية وسرير بروكوست*

نلتقى لنتناقش حول أزمة الماركسية فكرا وتطبيقا، ونحن جميعا، وبغير استثناء، وبدرجات متفاوتة نسبيا، لا نملك المعرفة الحقيقة العميقة بالماركسية. ليس الأمر مجرد عيب ذاتى فينا، فى مثقفينا. فقد يكون بينهم من عرف الماركسية معرفة نظرية طيبة، واستوعب مراجعها الاساسية. إنما هو عيب موضوعى كذلك. فماركس لم يترجم ترجمة كاملة شاملة فى لغتنا العربيه. أى أنه حتى اليوم لم يدخل فى ثقافتنا العامة. فضلاعن أنه لم يجد طريقة بشكل موضوعى فى إعلامنا، وتعليمنا ومدارسنا وجامعاتنا وحتى مجلاتنا وكتاباتنا العلمية إلا فى صورة عكسية أو ضدّية فى أغلب الأحيان. لقد حوربت كتبه وصودر فى أغلب الأوقات المترجم منها طوال السنوات السبعين الماضية. ولهذا لم يتم حوار فكرى حقيقى علنى مجتمعى حول الماركسية مما كان من الممكن أن يغنى ثقافتنا وينمىّ معرفتنا الموضوعية والنقدية بها، ولعل أغلبنا قد اكتفى أو لم يجد أمامه إلا بعض ما ترجم من

---

* نص محاضرة ألقيت فى ندوة خاصة بالماركسية فى مجلة «اليسار» المصرية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كتب ماركسية أغلبها ترجمة ركيكة، أو تبسيطات وملخصات مرّت على المصفاة السوفيتية الإيديولوجية.

ولهذا، فلنعترف أن معرفتنا الحقيقية بالماركسية معرفة محدودة مسطحة، هشة، ولاشك أن هذه المعرفة المحدودة المسطحة الهشة بالماركسية، هى امتداد لمعرفتنا النظرية العامة التى تتسم بالمحدودية والتسطيح والهشاشة. فما أشد ضعف وتخلف الفكر النظرى عامة فى ثقافتنا العامة.

لست أتحدث عن المعرفة النظرية فى حدودها الفردية، وإنما فى أفقها المجتمعى عامة، أفق الثقافة السائدة. إن الفكر النظرى لم يتح له التطور والتعمق فى مجتمعنا وثقافتنا سواء فى ظل الاحتلال البريطانى منذ ١٨٨٢ حتى ١٩٥٢، أو منذ ٥٢ حتى الآن. لقد غلب الفكر العملى البرجماتى، أو الفكر النظرى الانتقائى أو التوفيقى.

والغريب أن يكون هذا هو مصير الفكر النظرى الماركسى فى مصر رغم نشأة الحركة المصرية منذ بدايات القرن العشرين. وهى قضية جديرة بالدراسة فى بعديها الذاتى والموضوعى.

واليوم نحن نلتقى لنتساءل عن حقيقة الماركسية، وعن مصيرها وعن أزمتها، وعن دلالتها فى مجتمعنا وفى عصرنا...

وتساؤلاتنا وإجاباتنا ستكون بالضرورة محدودة بحدود معرفتنا بالفكر الماركسى كما ذكرت من قبل.

ولهذا قد يكون من المفيد أن نحدد أولاً بعض المعالم الأساسية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للماركسية، حتى يستند حوارنا ونقاشنا على أسس واضحة، مهما كانت هذه الأسس محدودة ومجزأة.

ولهذا قد أحْرص على أن أقول منذ البداية وقبل دخولنا فى الموضوع، أننا أحوج ما نكون إلى توفر ترجمة عربية صحيحة كاملة لمؤلفات ماركس، فضلا عن العناية بدراستها دراسة معمقة فى ضوء خبراتنا الخاصة فضلاعن مختلف الخبرات العلمية العالمية حولها التى توفرت طوال السنوات الماضية.

الماركسية ليست كل ما قاله ماركس. فلقد عالج ماركس قضايا متعددة وبمستويات مختلفة وعبر مراحل زمنية متعددة ومتنوعة.

ولم تتشكل مانسميه بالماركسية دفعة واحدة، بل تمت وتحددت عبر خبرة طويلة من المعرفة الفلسفية والعلمية والممارسات النضالية والعملية. وقد نتبين فى بعض مفاهيمها اختلافات فى التركيز على بعض الجوانب أو فى بعض الدلالات. ولهذا فقد تكون النظرة التاريخية والموضوعية لماركسية ماركس، هى متابعة تطوره الفكرى لامن حيث ما جاء فى كتاباته ومواقفه فحسب، بل من حيث علاقة هذه الكتابات والمواقف بالسياق الاجتماعى والتاريخى والثقافى الذى نشأ وعاش فيه وتأثر به. فبهذا تكون دراستنا ماركسية حقا للماركسية. فماركسية ماركس هى ثمرة أوضاع تاريخية واجتماعية وفكرية محددة إلا أن ما يسبغ عليها صفة النظرية، أى اعتبارها ماركسية لامجرد كتابات ماركس بل هو ارتفاعها من مستوى القراءة الوصفية للواقع الآنى فى عصره، إلى التحديد العلمى والفلسفى والتوجيه العملى المستخلص من هذا الواقع والذى يصلح أن يكون رؤية شاملة، وفاعلية مؤثرة فى حركة الواقع فى عصره، وفى تغييره

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تغييرا جذريا ذا طابع إنسانى مستقبلى شامل.

هذا معنى أنها نظرية أى أنها نسق متجانس مترابط موحد من الأفكار التى تسعى لتفسير المشاكل الاساسية التى تواجهها الانسانية وتتضمن منهجا لحلها أو لحل جانب منها.

وفى تقديرى أن الذى يميز هذه النظرية عن غيرها من الأنساق النظرية والفلسفية السابقة أمور ثلاثة:

الأول: أنها تستمد عناصرها ومعطياتها وبالتالى قوانينها من الدارسة العلمية العينية الملموسة للواقع الاقتصادى والاجتماعى الفكرى والصراعى فضلا عن حركة التاريخ عامة فهى ليست مستخلصة من أفكار ونظريات أو عقائد أو مرجعيات أو خبرات سابقة، وإن تكن تتمثلها وتستلهمها بغير شك، وانما تستمد أفكارها من الوقائع العينية كما ذكرنا فضلا عن الخبرة العملية والممارسة النضالية.

الأمر الثانى: هو أنها ليست مجرد نظرية معرفية علمية تستمد صدقها من الدراسة العلمية الموضوعية وإنما تتضمن كذلك موقفا موضوعيا كنظرية، لتغيير الواقع تغيير جذريا لإقامة واقع مغاير يتخلص فيه الانسان من الفقر والقهر والاستغلال وتتفجر فيه إنسانيته الإبداعية وتتوفر له الحرية الحقيقية.

الأمر الثالث: أنه ليس بين الأمر الأول والأمر الثانى فواصل أو مسافات، بل هما متداخلان متفاعلان فالمعرفة لا تهتم بالفكر المجرد التأملى وإنما بالبحث العلمى من ناحية والفاعلية والممارسة العملية الانسانية من ناحية أخرى... إن الممارسة العملية تتمّ وفق هذه المعرفة،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإن تكن الممارسة مصدراً أساسيا فى الوقت نفسه لهذه المعرفة. ولعلنا نجد هذه العلاقة بين المعرفة والممارسة منذ وقت مبكر فى أطروحات ماركس عن فيورباخ التى كتبها عام ١٨٤٥.

وتأسيسا على هذا فالماركسية تقف من حيث جوهرها ضد أمرين: ضد التجريد المطلق من ناحية وضد التجريب البرجماتى الجزئى من ناحية أخرى، وبالتالى ضد أى فكر عقائدى دوجماطيقى غير نقدى وغير علمى وضد أى ممارسة تقوم على هذا الفكر..

ولو تتبعنا تطور فكر ماركس لوجدناه ينتقل من الإيديولوجيا الهيجلية إلى الاقتصاد السياسى عبر المشاركة النضالية السياسية.

ولهذا، فى تقديرى المتواضع، ومع احترامى لقول لينين بالمصادر الثلاثة لفكر ماركس هى الفلسفة الالمانية عامة والهيجلية خاصة، والاشتراكية الفرنسية الطوبوية والاقتصاد السياسى الانجليزى وأنها اكتمال لهذه المصادر، فأننى أرى أن الماركسية ليست مواصلة واكتمالا لهذه المصادر على حد تعبير لينين، بل هى نقد لها وقطيعة معها وخروج عليها وبهذا المعنى، وليس بمعنى الاكتمال، تكون هذه التيارات الفلسفية والسياسية والاقتصادية فى مصادر الفلسفة الماركسية. إلا أن هناك مصادر موضوعية أخرى قد تكون هى الركائز المرجعية للماركسية، هى فى تقديرى التطورات العلمية فى مجال الفيزياء وفى مجال علمى التاريخ والاجتماع، فضلا عن التغيرات القومية والاجتماعية والاقتصادية وماصاحبها من صراعات منذ بداية عصر النهضة واندلاع الثورة الفرنسية وبخاصة الصراعات الطبقية وبروز الطبقة العاملة فى مواجهة السلطات البورجوازية الجديدة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما من الناحية الفلسفية، فلا شك فى تأثر ماركس تأثيراً نقديا بهذه المصادر الثلاثة وبخاصة فلسفة هيجل وتجاوزه لها، إلى جانب ثقافته الإنسانية الواسعة لمختلف المجالات والتيارات الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية. بل لعل بعض الدراسات الجديدة للماركسية تتكشف تأثرا كبيرا لماركس بفلسفة أرسطو وخاصة فيما يتعلق بمفهوم الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذى يكاد ماركس يفسر بها المراحل الانتقالية فى التحولات الاجتماعية، إلى جانب تأثير فلسفة أبيقور فى تطوير مفهوم الحرية.

أردت أن أؤكد تعدد مصادر الفلسفة الماركسية فى جوانبها الثلاثة الفلسفية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولست أقصد بهذا رصداً تقريريا لمصادر الماركسية، بقدر ما أحرص على تأكيد مصادرها المتعّددة، وبيان أين تقف الماركسية من التراث البشرى عامة، ليكون هذا درسا لنا عندما نتحدث عن الماركسية فى العصر الراهن. إن انتقال ماركس من المثالية الألمانية إلى الاقتصاد السياسى هو دلالة رمزية موضوعية فى آن واحد على انتقال من المجرد إلى العينى الملموس. أو بتعبير آخر من المثالية إلى المادية.

على أن مفهوم المادية عند ماركس مفهوم خاص مختلف تماما عن مفهوم المادية عند الفلاسفة السابقين عليه، وبخاصة الفلاسفة التجريبيين الحسّيين فى الفلسفة الانجليزية (مثل هوبز ولوك وهيوم) أو فلسفة الأنوار الفرنسية عند هولباخ وغيره.

فمادية ماركس ليست تعبر عن قوانين مسبقة تقول بأن المادة هى الجوهر النهائى لكل شئ، وليست ذات رؤية جزئية حسية خالصة، وإنما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تعنى معرفة الأشياء والوقائع كما هى فى تحققها الفعلى لا فى تصوراتها الوهمية ولا فى جزئياتها المنعزلة، وإنما فى علاقاتها وتشابكاتها التى تتخذ أشكالا مختلفة وفى تفاعلاتها وحركاتها وتغيراتها. وبهذا المعنى كذلك فهى جدلية، وليس فى فكر ماركس، هذا الفصل - كما يكتب كثيرا- بين المادية والجدلية.

بل إن المادية عنده غير مفصولة عن الجدلية، والجدلية هى جوهر المادية وحقيقتها. فلا مادية بالمعنى العملى الحقيقى فى المصادر النظرية الماركسية إن لم تكن جدلية. حقا، هناك فكر مادى غير جدلى نجده فى الفلسفة الطبيعية القديمة أو بعض جوانب الفلسفة الوضعية، وهناك جدلية غير مادية نجدها فى الفلسفة المثالية. ولكن المصادر النظرية الماركسية تقول بالطابع الجدلى للوقائع المادية. ولعلنا نجد فى كتابات ماركس ما يجعل الجدلية هى أساس المادية وجوهرها، ولهذا قد نجد فى كتاباته تعبير الجدلية المادية لا المادية الجدلية.

المهم فى هذا كله هو أن المادية الجدلية و الجدلية المادية التاريخية وهما مصادرتان نظريتان أساسيتان فى الفلسفة الماركسية، لا يمثلان مقدمات مجردة نفرضها على الوقائع فرضا، أو نستخلص منها القوانين المتحكّمة فى هذه الوقائع، وإنما نتّبينها ونستخلصها بالبحث والدراسة فى الطبيعة والتاريخ .

وفى ضوء هذا نحاول أن نحدد العلاقة بين النظرية والمنهج فى الماركسية. الماركسية فى تقديرى نظرية كما هى منهج فى الوقت نفسه. وتكاد كل فلسفة وكل نظرية أن يكون لها منهجها المستمد منها. الفلسفة الوضعية مثلا تقول إنه لا يوجد فى الواقع غير الوقائع الحسية الجزئية ولهذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترفض القول بموضوعية الأحكام العامة. ولهذا فإن منهجها هو تفكيك التعابير والأحكام العامة تفكيكا إلى وحدات لغوية جزئية لاختبار مدى مطابقتها أو عدم مطابقتها مع معطيات الواقع الجزئية الحسية.

ولهذا نرى أن الماركسية بمصادرتها المادية الجدلية بالنسبة للطبيعة والتاريخ، ترفض التجريدات المطلقة، كما ترفض القول بالجزئيات المنعزلة وتقول بالوقائع المادية فى علاقتها المتشابكة المتفاعلة المتحركة المتغايرة المتصارعة. ولهذا فمنهجها يتسلح بهذه الرؤية نفسها، أو بهذه المصادرة النظرية نفسها، ويسعى لكشف هذه العلاقات وتحديد قوانين حركتها، التى قد تختلف باختلاف الوقائع والملابسات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ولهذا، اسمحوا لى أن اقف لأتحفظ قليلا إزاء تعريف لينين للجدلية بأنها علم القوانين العامة للحركة فى العالم الخارجى والفكر الإنسانى، إن مثل هذا التعميم قد يوحى بأن الحركة فى العالم الخارجى المادى والاجتماعى والفكر الانسانى قوانين عامة. وهذا قول يقينى قاطع يكاد يعيد – وان يكن بشكل مختلف – الفكرة الكلية الهيجلية المتجسدة – بحسب فلسفة هيجل – فى الواقع الطبيعى والانسانى. حقا، إن لينين فى العديد من دراساته يختلف مع تعبيره التعميمى السابق هذا. فهو يلجأ دائما إلى التحليل العينى للظواهر كشفا عن قوانينها الخاصة. بل لعلنا نذكر تعريفه للماركسية بأنها التحليل العينى الملموس للظواهر العينية الملموسة.

إن مفهوم المادية الجدلية عند ماركس رغم أنه يستند إلى مصادرة نظرية مادية جدلية فإنه منهج لاكتشاف القوانين النوعية المختلفة باختلاف الأوضاع والملابسات والظروف، ولا يقول بشكل قَبْلىّ أى سابق على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التجربة بالقوانين العامة فى العالم الخارجى المادى والاجتماعى والفكر الإنسانى. ولعل هذه الرؤية الإطلاقية القبلية للجدل هى التى كانت- بعد ذلك - وراء مايسمى بالـ/ "Dia Mat" فى الاتحاد السوفيتى الذى صيغ باعتباره الفلسفة الرسمية للحزب والدولة والذى تم تقنينه عام ١٩٣٤ وسوف نشير الى ذلك فيما بعد.

ليس معنى هذا انتقاء القوانين العامة، ولكن القوانين العامة، هى ثمرة الدراسة العينية للوقائع العينية. التى يمكن أن نرتفع بها بالبحث والدراسة إلى التعميم إلى قوانين عامة التى بدورها قد تختلف فى دلالتها باختلاف الملابسات والأوضاع الاجتماعية والتاريخية. أى بتعبير أخر إنها لا تفرض مسبقا ولا تكون لها صفة الإطلاقية والابدية، وإنما تكون موضوع دراسة وبحث باختلاف الملابسات والأوضاع.

والواقع أن هذا الفهم الإطلاقى للمادية الجدلية يكمن وراء فهم إطلاقى لمفهوم آخر هو مفهوم الضرورة والحتمية عند ماركس. يقول ماركس فى النص المعروف فى مقدمة كتابه « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» « إن الناس، فى إنتاجهم الاجتماعى لوجودهم يدخلون فى علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتفق مع درجة التطور المحدد لقواهم المادية الانتاجية. إن مجموع علاقات الانتاج هذه تكون البنية الاقتصادية للمجتمع والأساس المادى الملموس الذى يقوم عليه الأساس الفوقى القانونى والسياسى والذى ترتبط به أشكال الوعى الاجتماعى المحددة ، إن نمط الإنتاج المادى هو الذى يحدد ويشرط سيرورة الحياة الاجتماعية والعقلية عامة. ليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم وإنما العكس، إن وجودهم هو الذى يحدد وعيهم».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن بعض القراءات الجامدة الإطلاقية الشكلية لهذا النص تسارع إلى القول بأن الوجود الإنسانى محكوم ومشروط بشكل حتمى بالواقع المادى. وهذا الواقع المادى هو الذى يحدد مسار التاريخ الإنسانى كله.

على أن القراءة الموضوعية لهذا النص، تكشف منذ بدايته أن إنتاج الناس لوجودهم الاجتماعى هو الذى يفضى إلى تحقيق علاقات مستقلة عن إرادتهم الفردية. وهذا لا ينفى أولاً مشاركتهم فى تشكيل هذه العلاقات وإن يكن بشكل غير إرادى، أى بشكل موضوعى. وهنا تلتقى الممارسة الذاتية بالتشكل الموضوعى، الذى سوف يعود بدوره إلى التأثير فى الوعى الذاتى، والممارسة الذاتية، بما يفضى بدوره إلى أشكال أخرى متطورة من العلاقات.

أى هناك تفاعل بين الذاتى والموضوعى، هناك ضرورة موضوعية تتحقق بالممارسة الاجتماعية، على أن هذه الضرورة الموضوعية يمكن أن تتغير بالوعى الذاتى بها. ولهذا يقول ماركس بوضوح ساطع « إن الناس هم الذين يصنعون التاريخ» ولقد فسر ذلك قائلاً « حتى الآن فعلوا ذلك بغير وعى خاضعين لقوى اقتصادية واجتماعية لا يفهمونها ولكنهم قادرون الآن على الوعى بها» هذه– فى تقديرى – القيمة الثورية التاريخية الأساسية للماركسية.

إن مقولة الضرورة والحتمية عند ماركس ليس أحادية الجانب، وليست لاهوتية، أو ميكانيكية أو اقتصادية. إن المثل الذى يضربه ماركس للتعبير عن تغير نمط الإنتاج بين مرحلة وأخرى، بالطاحونة اليدوية، وبطاحونة الهواء، لا تدل على أن العامل الميكانيكى أو الاقتصادى هو العامل الوحيد المحرك للتاريخ. ولم يقل ماركس– كما أوضح انجلز– فى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دراسة خاصة، أن الاقتصاد هو العامل المحدد الوحيد للسيرورة التاريخية.

إن مقولة الضرورة والحتمية تتضمن القول بالعوامل المتعددة المتفاعلة والتى يلعب الوعى الانسانى والممارسة الانسانية دوراً أساسيا بينها وإن كان للعملية الانتاجية – لا الاقتصاد بالمعنى الميكانيكى الآلى– الدور الحاسم فى نهاية المطاف، وهذا ما يجعل مفهوم الضرورة والحتمية فى الفكر الماركسى تكاد أن تكون إن لم تكن هى بالفعل مرادفة لمفهوم الإمكانية. فالعالم فى الماركسية لا يحكمه قانون من التطور الكلى الذى يتوجه نحو غاية معينة، فليس هناك شئ كامن فى الطبيعية والتاريخ، أى نوع من العقلانية المحايثة التى تحكم الموجودات والأحداث الفردية وتوجهها توجيها أحادى الاتجاه. إن ماركس يرفض بشكل قطعى هذه الرؤية القدرية للتاريخ. يرفض القول بتاريخ يتّبع غاية خاصة مستقلة عن غايات يريدها الناس، فهذه الغاية لن تتحقق إلا بمشاركة واعية وإرادية للناس الذين يستطيعون فى الوقت نفسه تحقيق غاياتهم الفردية فى ضوء إدراكهم للظروف الموضوعية القائمة. إن سيرورة التاريخ عند ماركس يتحرر فيها الناس بأنفسهم من الضغوط والقيود الطبيعية والاجتماعية إنه تحقيق للذات وتفتّح متطور لا نهاية له، وليس مغلقاً على غاية محددة.

حقا، أن كل شئ يتحقق وفق قوانين محددة، وفق علل محدّدة، وهذا ما يمكن تسميته بالحتمية العلمية، التى تستبعد كل ضرورة مفارقة من خارج التجربة الإنسانية، وكل علّية غائية نهائية. إن ما يميز هذه الحتمية هى أنها لا تستدعى إلاّ الأسباب والعلل الفاعلة والشروط المحدّدة فى التجربة والعلل والشروط المحدّدة لها، وهى علل وشروط إنسانية واجتماعية وتاريخية وموضوعية أساسا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وليست القوانين العامة إلا تعميمات لهذه للقوانين المحدّدة المؤسّسة على هذه العلل والشروط. ولهذا فهى تختلف وتتنوع باختلاف الأوضاع والملابسات. وهذا ما ينفى عنها جمودها ونمطيتها المطلقة، ويعطى لها دلالات خاصة. على أن هذه القوانين العامة نتكشفها خلال دراسة تجلياتها العينية المختلفة. ولعل من أبرز هذه القوانين العامة المعبرة عن العلل والأسباب الفاعلة، هوالصراع الطبقى، والعلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الانتاج، الدور المحرّر للطبقة العاملة والمنتجة عامة.

إن الوعى بهذه القوانين وهذه العوامل والعلل الموضوعية فى التاريخ وتأسيس الفاعلية الانسانية عليها هو الذى ينتج تحقيق الحرية الحقيقية.

لهذا لا سبيل إلى القول بحتمية قدرية فى الماركسية.

والواقع أن الذين يصفون نظرية ماركس بهذه الحتمية هم من خصوم الماركسية ومن أشياعها كذلك. فالخصوم يتخذون من هذا الفهم لاتهام الماركسية بالمادية الجامدة الميكانيكية غير الإنسانية.

أما الأشياع فيتخذون هذا الفهم لتبرير ممارساتهم الإرادوية السياسية التى يفرضونها فرضا على المجتمع والناس والواقع، فى تعارض مع ضرورات الواقع وارادات الناس.

(إن جوهر نظرية ماركس هو أبعادها العلمية والفلسفية والسياسية العملية التى تتضافر لتحقيق ثورة جذرية فى التاريخ بفضل ظهور الطبقة الاجتماعية المؤهلة لتحقيقها وهى الطبقة العاملة. وهى ثورة ضرورية وممكنة فى وقت واحد، بل لعل إمكانها مرتبط بأساسها الضرورى، وهى ثورة تسعى لإلغاء استغلال الإنسان للإنسان والقضاء على كل قهر سياسى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وذلك بإلغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج والانتقال بالتاريخ من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية.

ولا يتم هذا بشكل ميكانيكى قدرى، وإنما بالممارسة النضالية الثورية التى تعى وتسيطر على الشروط الموضوعية للواقع الموضوعى.

ومع الثورة السوفيتية عام ١٩١٧ انتقلت هذه النظرية الماركسية من أفقها النظرى إلى الممارسة الواقعية التأسيسية. وتحولت من ممارسة ثورية لانتصار ثورة إلى سلطة ثورية منتصرة فى سياق أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية وعالمية مختلفة وأصبحت الماركسية هى مصدر المشروعية لهذه الثورة ومرجعيتها الفكرية والعملية الأساسية.

ما أريد أن أدخل فى تفاصيل هذه الأوضاع التى قامت السلطة الجديدة فى سياقها. على أن هذه السلطة الجديدة كان من الطبيعى أن تسعى إلى تكييف النظرية بحسب هذه الأوضاع تحقيقاً لأهدافها العامة.

فماركس لم يقدم برنامجا عمليا للتحول الإشتراكى وإنما قدم خطوطا عامة. ولقد استطاع لينين بأن يقود عملية الثورة وأن يحققها باقتدار عبقرى فى مواجهة الضرورات العملية والفكرية والتنظيمية التى فرضتها الأوضاع الخاصة والدولية وكانت هناك إبداعات فكرية وعملية عديدة مثل نظرية قيام الاشتراكية فى بلد واحد، ومثل نظرية أضعف الحلقات، ومثل الربط بين السلطة والكهرباء أى التصنيع ومثل الثورة الثقافية، ومثل نظرية حق تقرير المصير، ومثل الدعوة للسلام العالمى، ومواجهة الحرب الاهلية والتدخل الامبريالى، ولكن لعل من أبرز الابداعات العملية فى تقديرى هو مشروع لـ Nep الذى سعى به لينين أن يردم الهوة بين الطبيعة الثورية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للسلطة الجديدة وبين الواقع الاجتماعى البالغ التخلف، ربما اقتراباً من رؤية ماركس الخاصة بقيام الاشتراكية فى البلاد الرأسمالية المتقدمة، باعتبار أن الاشتراكية هى تتويج لاكتمال المرحلة الرأسمالية.

وبرغم الطابع المحلى لهذه المنجزات تدعيما للثورة، فإن الثورة السوفيتية، كانت ثورة ذات دلالة تاريخية إنسانية شاملة، غيّرت موازين القوى فى العالم، لمصلحة الطبقات العاملة فى العالم ولحركات التحرر الوطنى فى البلاد النامية.

ولكن مع تقديرنا للدور العبقرى المبدع لقيادة لينين لهذه الثورة منذ مراحلها الأولى حتى قيام سلطتها، سواء فى كتاباته النظرية أو سياساته وممارساته العملية، فما أجدرنا أن نتساءل عن مدى الإضافة النظرية التى أضافها لينين إلى الماركسية، بحيث يصح القول بالماركسية اللينينية. لعلنا نذكر مقولة ماركس الشهيرة «لست ماركسياً» فى مواجهة محاولات تحويل أفكاره إلى إكليشهات جامدة، ونظرية نهائية. وما أذكر أن لينين جعل فى حياته من منجزاته النظرية والعلمية رغم أهميتها إضافة نظرية كاملة إلى الماركسية. وأتساءل:

هل حاول ستالين وهو الذى صاغ مفهوم اللينينية كإضافة نظرية إلى الماركسية، ان يعطى لهذا المفهوم مشروعية وطنية للسلطة السوفيتية، وبالتالى لسلطته هو نفسه، فضلا عن إعطاء هذه السلطة السوفيتية مشروعية أممية؟!.

إننا نستطيع ان نحدد المعالم النظرية التى صاغها ستالين لتأكيد هذه الإضافة النظرية للينينية إلى الماركسية فى الأمور التالية:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

– مسألة انتصار الثورة فى بلد واحد، مسألة أضعف الحلقات، والنمو غير المتكافئ، وبناء الاقتصاد الاشتراكى، ودكتاتورية البروليتاريا، وحزب الطبقة العاملة، والمسألة الوطنية، ومسألة المستعمرات، ودراسته للامبريالية كأعلى مراحل الرأسمالية إلى غير ذلك. وهى بغير شك إضافات غنية فكرية وعملية إلى رصيد النضال الثورى، وهى بغير شك عناصر نظرية وإجرائية تعبر عن نظرية التجربة السوفيتية، الثورية وخاصة فى بدايتها. وعندما أضافها ستالين إلى الماركسية كمرجعية للثورة الاشتراكية عامة كاد أن يجعلها فى الحقيقة المرجعية الاساسية لهذه الثورة، بل كاد يخفت إلى جانبها الصوت الحقيقى للماركسية، لقد تحولت الماركسية فى ثوبها اللينينى بمفهوم ستالين إلى مذهب رسمى للحزب الشيوعى السوفيتى وللسلطة السوفيتية.

وهكذا تحولت (الماركسية) إلى مؤسسة حاكمة هى المرجعية الأساسية والوحيدة فى الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية فى الاتحاد السوفيتى، وتحولت المادية الجدلية. كما سبق أن أشرنا إلى †Dia MatÆأى إلى قواعد قانونية سلوكية فكرية للدولة والحزب. إبتداءً من ١٩٣٤ باعتبارها الفلسفة العامة التى تعبر عن القوانين الشاملة للمادية الجدلية ولسيرورة الطبيعة والتاريخ والفكر والحكم والمعيار الوحيد على صحة وصدق كل فكر فلسفى أو علمى أو اقتصادى أو عملى عامة.

وأصبحت مهمة العلماء استخلاص قواعد هذه الفلسفة القبْلية من الطبيعة والتاريخ باعتبارها المبادئ النهائية لحركة الواقع، ولمنهج المعرفة. وأصبحت الـ Dia Mat بمثابة بوليس سياسى للحقيقة بل تحولت المادية التاريخية إلى رؤية تطورية اقتصادية نهائية للحركة التاريخية الاجتماعية ذات الاتجاه الواحد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأصبحت هذه الـ Dia Mat وسيلة لتمرير وتبرير كل سياسات السلطة البيروقراطية التى أصبحت دكتاتورية على الحزب وعلى الطبقة العاملة نفسها. والأخطر من هذا أن أصبحت هذه السلطة السوفيتية بسلاحها النظرى هذا هى المرجعية الوحيدة للحركة الشيوعية فى العالم أجمع. وهكذا جُمِّدت الماركسية وانتهت كعلم وكممارسة وكفلسفة، واصبحت أدبياتها تلقينية تبسيطية مطلقة الصحة واليقين بل تفرض نفسها فرضا إجبارياً.

ولهذا نرى ستالين يقول فى كتابه حول مسائل اللينينية:

« أليست اللينينية تعميما لتجربة الحركة الثورية فى كل مكان. أليست أسس نظرية وتكتيك اللينينية صالحة وإجبارية لجميع الأحزاب البروليتارية فى كل البلاد» ؟.

وهكذا باسم اللينينية فرضت الدولة السوفيتية سلطاتها على الحركة الشيوعية العالمية. واصبحت الماركسية ترقد جثة هامدة فوق سرير بروكوست أو سرير الدولة السوفيتية البيروقراطية تنقص أو تزيد بحسب طول هذا السرير – سياسيا ومصلحياً– أى بحسب المصلحة السياسية البرجماتية الخاصة لهذه السلطة.

ولا يمكن تفسير هذا بالعامل الذاتى وحده أو الفهْم المتخلف الخاص بالماركسية مع أهمية هذا العامل، وإنما هناك بعض أسباب موضوعية تتعلق بالطابع المتخلف للمجتمع السوفيتى، وبروز النازية التى كادت تشكل تحدّيا مباشرا للتجربة السوفيتية والرغبة فى اللحاق بالنظام الرأسمالى إلى غير ذلك.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولست أنكر مع ذلك ما حققه الاتحاد السوفيتى من إنجاز عظيم فى هزيمة النازية، وفى دعم حركات التحرر الوطنى ومختلف حركات الطبقة العاملة فى العالم. ولكنها حققت هذا فى تقديرى كدولة عظمى لا كدولة اشتراكية ماركسية.

وليس ما تشهده هذه السنوات الأخيرة من انهيار النموذج السوفيتى وتفكك المنظومة الاشتراكية إلا النتيجة الطبيعية لهذا الانهيار الفكرى والايديولوجى والديمقراطى والثورى عامة، وغلبة الطابع الإرادوى والبيروقراطى على السلطة السوفيتية.

لم تعد الطبقة العاملة فى السلطة، ولم يعد الناس يصنعون تاريخهم، وأصبحت سياساتها رغم ما تتضمنه من مساندة كبرى لبلدان العالم الثالث ولقضية السلام العالمى تسعى لتحقيق ذاتها كدولة عظمى تسعى لنشر نفوذها واللحاق بالرأسمالية العالمية والتفوق عليها.

إن هذا لا يعنى أنه فى داخل الاتحاد السوفيتى وداخل وخارج مختلف الأحزاب الشيوعية والاشتراكية فى العالم كانت هناك تيارات ماركسية حقيقة تناضل فكريا وعمليا ضد هذا الاتجاه السلطوى البيروقراطى المناقض للماركسية وباسمها بالإضافة إلى اسم لينين.

على أنه برغم ما حدث خلال السنوات الماضية، ما تزال أعلام الماركسية والشيوعية بمستويات مختلفة مرفوعة فى أكثر من بلد وفى أكثر من حزب. وما يزال الصراع الطبقى محتدما بل يزداد احتداما على مستوى كل بلد، وعلى المستوى العالمى أجمع.

وبرغم البلبلة الفكرية التى تغذّيها ترسانة البلاد الرأسمالية ضد الفكر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاشتراكى عامة، والماركسى خاصة، فلم تبرز الحاجة إلى الاشتراكية وإلى الفكر الماركسى كما تبرز الحاجة إليه هذه الأيام. إن الحكم على الاشتراكية والفكر الماركسى لا يكون بما أصاب التجربة السوفيتية الاشتراكية من انهيار، وإنما الحكم الصحيح على الاشتراكية والماركسية يكون بما تعانيه الرأسمالية العالمية اليوم من عجز عن تقديم حلول للمشكلات الأساسية للواقع الإنسانى، بل وبشراستها العدوانية والاستغلالية إزاء شعوب العالم الثالث بوجه عام، فضلا عن تفاقم أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية.

وهكذا تبرز الاشتراكية والماركسية كضرورة، ما تزال تتطلع اليها هذه الأوضاع التى تزداد ترديًا فى حياة شعوب العالم وخاصة شعوب البلاد المتخلفة والنامية.

وهكذا نعود إلى البداية متسائلين: هل ما تزال الماركسية كما قال بها ماركس هى نفسها لم تتغير، وعلينا أن نرفع أعلامه وأعلامها!؟ وهل ما تزال الماركسية اللينينية، التى ناضلت وضمت آلاف الناس تحت رايتها، كما هى بذات الصيغة القديمة؟

ثم أخيرا، ما السبيل للخروج من هذه الأزمة التى تعانيها الماركسية فكرا وواقعا..؟!.

إن الماركسية فى تقديرى ما تزال تحمل من المصادرات النظرية والتوجهات المنهجية ما يجعلها مرجعية أساسية من مرجعيات الفكر الاشتراكى والنضال الاشتراكى، وخاصة فيما يتعلق باستنادها إلى البحث العلمى إختبارا لمصادراتها وكشفا متصلا لقوانين الواقع فضلا عن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الممارسة الثورية المنظمة المستندة إلى هذه الممارسة العملية، الى جانب رؤيتها النظرية الفلسفية المادية الجدلية فى دلالتها التى أشرنا إليها سابقا، وفى ماديتها التاريخية فى صورتها، المتطورة بتطور الخبرات والمعارف، لا فى رؤيتها التخطيطية الميكانيكية الأحادية الاتجاه، فضلا عن الطابع النضالى للماركسية من أجل الانتقال بالمجتمع البشرى من مرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الاشتراكية كمرحلة انتقالية نحو الهدف الشيوعى- الذى وإن يكن ذا طابع يوتوبى لا يمكن ان تتحدد معالمه الآن- إلا أنه على الأقل وبشكل عام لن يكون نهاية للتاريخ، بل سيكون مرحلة تاريخية يتحقق بها التحرر الكامل للانسان من عوامل القهر والاغتراب والاستغلال والتى تتفتح بها آفاق إنسانية حقيقية جديدة للحرية والإبداع.

وكما ارتكزت الماركسية على مرجعيات علمية وفكرية سابقة، فضلا عن أنها كانت ثمرة للواقع الموضوعى وللمرحلة التاريخية التى نشأت فيها ومنها، فلا شك أن الماركسية فى عصرنا الراهن، لابد أن تجدد مصادرها التى تستند إليها فى تجددها الفكرى والنضالى.

فلا شك انها سوف تستند فى مرجعيتها إلى الماركسية والى ما استندت إليه الماركسية من مرجعيات علمية وفكرية وموضوعية كما سبق أن أشرنا، ولكنها ينبغى أن تضيف إلى ذلك ما استجد منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم من تطورات علمية وتكنولوجية، وبخاصة ما يتحقق اليوم من ثورة كاملة فى مجالى علوم الاتصال والمعلوماتية، فضلا عن الخبرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية السلبية والايجابية وخاصة خبرة انهيار النموذج السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، وانهيار حركات التحرر الوطنى واحتدام الصراعات العرقية والقومية والدينية فى العالم، والأزمات التى يعانيها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اليوم النظام العالمى ومحاولات الهيمنة على العالم، إلى جانب بروز حركات اجتماعية جديدة فى العالم كحركات السلام، والدفاع عن البيئة، والجماعات المدنية والأهلية، والمنظمات الدولية، والصورة العامة للعولمة بدلاليتها الإيجابية والسلبية، فضلا عن تطور مفهوم قوى الانتاج نتيجة للثورة العلمية الجديدة ومفهوم القمية وما يفرضه هذان المفهومان من تطوير ضرورى لمفهوم الطبقة العاملة، ومفهوم دكتاتورية البروليتاريا. فلم تعد الطبقة العاملة هى ذاتها فى صورتها التقليدية بل أضيفت اليها قوى جديدة، كما أن مقولة دكتاتورية البروليتاريا أصبحت أضيق من أن تتسع للقوى الانتاجية والإبداعية الجديدة التى يمكن اليوم أن تشارك فى التحولات الثورية.

وهكذا تتسع مرجعية الحركة الاشتراكية، وتتعدد مصادر قوتها وفاعليتها عن الحدود الماركسية القديمة، وان تكن امتداداً إبداعيا لها. وهنا يثار سؤال مشروع قابل للمناقشة لأنه يطوف فى أذهان كثيرة: ألا تعدّ مقولة «الاشتراكية العلمية» والاكتفاء بها أكثر ملاءمة تعبيرا عن الأوضاع الجديدة بدلاً من الانتساب النظرى إلى اسم ماركس دون إغفال اسمه كمصدر أساسى من مصادر الفكر الاشتراكى العلمى؟ هذا فيما يتعلق بالماركسية، أما فيما يتعلق بإضافة اللينينية الى الماركسية، فقد يكون من الملائم الإشارة إلى منجزات لينين الفكرية والعملية باعتبارها مصدراً من مصادر الاستلهام شأنها فى ذلك شأن العديد من الخبرات الفكرية والنضالية فى التاريخ البشرى عامة، بل والتاريخ الوطنى والقومى، سواء فى التراث الفكرى أو الممارسات والإنجازات العملية.، وذلك دون الالتزام بها التزاما نظريا كاملاً؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد تكون قضية البنية التنظيمية الخاصة للحزب اللينيني بالضرورة موضع اجتهاد جديد خاصة في ضوء التوسع في نطاق القوى الاجتماعية المؤهلة للمشاركة في التغيير الثوري، فضلاعن ضرورة تنمية روح الديمقراطية واحترام الاختلاف وتصفية الاتجاهات البيروقراطية والتسلطية في البنيه الحزبية خاصة وفي التحالفات بين الاحزاب عامة.

وهنا يثار السؤال مرة أخرى، أعتقد، أنه يدور في كثير من الأذهان وخاصة بالنسبة للينين حول الاكتفاء بمقولة الاشتراكية العلمية والاكتفاء بها كمرجع أساسي عام باعتبارها أكثر ملاءمة من الانتساب إلى اسم من الأسماء مهما كان التقدير العميق لإبداعهم الفكري والنضالي. فلعل الانتساب الى اسم من الأسماء ممّا يحد من إمكانية تطوير الفكر النظري، بل قد يثير نوعا من الإحساس بالاغتراب عن خصوصية الواقع الوطني لدى الجماهير الشعبية. وهذه قضية مطروحة للحوار.

إن التركيز على عملية التجربة الثورية – التغييرية، وتنمية الثقافة الديمقراطية والعقلانية والنقدية والابداعية، والتخلص من كل التعميمات الايديولوجية المجردة، والحرص على الدراسة العينية للواقع العيني، سواء في خصوصيته الوطنية المحلية أو خصوصيته القومية العربية في تجربتنا العامة، أو في خصوصيته العالمية.

والسعي الى قيام أوسع التحالفات السياسية والنضالية بين مختلف القوى الانتاجية والابداعية والاجتماعية على المستوى الوطني والعربي والعالمي، بل والسعي إلى المشاركة في إنشاء أمميه جديدة لا تلغي الخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية المختلفة، بل تجعل منها قوة تخصيب وإغناءٍ لهذه الأممية الجديدة، فضلا عن الحرص على الطابع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الديمقراطى لهذه الأممية بحيث تحترم الاختلافات ، والتمايزات، والخبرات المتنوعة، وتزول عنها المركزية البيروقراطية لقطب من أقطابها.

هذه فى تقديرى هى بعض العناصر التى قد تصلح نقطة انطلاق لمرحلة جديدة تطويرا للفكر الماركسى، وتنميةً للنضال الثورى، وتوسيعاً، وتعميقا له. للخروج بالحركة الاشتراكية خاصة. وحركة النشاط الثورى الانسانى عامة من أزمتها للتصدى لمحاولة الرأسمالية العالمية فرض هيمنتها وسياساتها ومصالحها الاستغلالية وثقافتها على عالمنا المعاصر.

على أن هذه العناصر العامة لا تغنى عن معالجة خبرة فكرنا الماركسى فى التطبيق الحى معالجة نقدية محدّدة فى إطار واقعنا المصرى المحدد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حول مفهوم اليسار
فى العصر الراهن

من أهم المناهج العلمية الجديدة فى دراسة بنْية الخطاب الإنسانى، سواء كان هذا الخطاب سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو فكريا أو أدبيا أو فنيا، هو كشف ركائزه المفهوميةالعميقة التى تتأسس عليها بنيته، فضلا عن وضعها فى سياقها الاجتماعى التاريخى. ولقد سعدت كثيرا بمقال الدكتور وحيد عبد المجيد فى أهرام الجمعة الماضية (٧ أكتوبر ١٩٩٤) عن « مغزى مفهوم اليسار فى العصر الراهن»، رغم اختلافى الكامل مع تحليله والنتائج التى توصل إليها. فلقد سعى د. عبد المجيد إلى كشف الركيزة المفهومية لمفهوم اليسار عامة والماركسى بوجه خاص ليؤسّس على هذا الكشف نقده بل دحضه لهذا المفهوم، وليغلّب مفهوم الرأسمالية ونظامها الديمقراطى كما يقول باعتباره المفهوم الأكثر إنسانيةً وموضوعية. فالركيزة المفهومية لليسار- كما يذهب د. عبد المجيد – هى السعى إلى إعادة تشكيل الطبيعة الإنسانية. فهناك فى رأيه إذن طبيعة إنسانية ثابتة، «يسعى اليسار إلى إعادة تشكيلها مما يضطره إلى استخدام القمع والجبر والتلقين والتبشير». وهو – أى اليسار – يتصور بل يسعى إلى تحويل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«الطبيعة البشرية إلى جزء من « بنية فوقية» (يقصد إلى أفكار وقيم) يمكن تعديلها بمجرد إحداث تغيير جذرى فى البنية التحتية» (يقصد البنية الاقتصادية). ولهذا كان من الطبيعى - كما يقول - أن ينتهى هذا المسعى إلى الفشل. على حين أن الديمقراطية الرأسمالية لاتسعى إلى تغيير الطبيعة البشرية بل «تدرك الحاجات الإنسانية الطبيعية فى إطار مفهوم واقعى، وتدرك أنه يختلط فيها الخير والشر، والفضيلة والرذيلة وقوة وضعف، وهذا هو سر نجاحها» لأنها تتعامل مع « الإنسان كما هو» ومع تقديرى لهذا الاجتهاد النقدى فى محاولة تفهّم الفكر اليسارى والماركسى، فى مرحلة يحتدم فيها اليوم الحوار العلمى حول هذا الفكر فى العالم أجمع، فلقد تمنيت أن يحسن د.عبد المجيد عرض وجهة النظر اليسارية والماركسية حتى يأتى نقده لها صحيحا من الناحية الموضوعية. فالفكر اليسارى عامة والماركسى خاصة لا يقول أولا بالطبيعة الإنسانية المجردة الثابتة، بل تقوم نظريته على دحض التجريد المطلق فى تحديد معالم الإنسان الفرد أو المجتمع أو التاريخ أو التعبير الإنسانى عامة. ولهذا فلا توجد بحسب هذه النظرية طبيعة إنسانية كلية جامدة نهائية قبْليّة أى سابقة على الممارسات والعلاقات المجتمعية. والإنسان الفرد المشخّص هو نقطة البداية فى هذه النظرية. وهذا الفرد المشخّص ليس قيمة مطلقة معزولة مجردة كامنة فى داخل ذاته، بل هو ثمرة علاقاته وممارساته الاجتماعية والمجتمع ليس مجموع الأفراد فيه، بل هو مجموع العلاقات والممارسات التى يمارسها هؤلاء الأفراد. والفرد الإنسانى ليس مجرد كائن حيّ، بل هو بالضرورة صائر حيّ، يتحرك ويمارس، ويغيّر ويتغيّر. وهكذا فليست هناك طبيعة ثابتة نهائية مجردة متحققة داخله كدائرة مغلقة مطلقة. وإنما الإنسان هو حصيلة تفاعلاته وفاعلياته وردود فعله فيما حوله من طبيعة وبشر. ويتغير

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإنسان ويتطور بمقدار ما يغيّر ويطور ما حوله. إنه تغيّر متبادل دائم بين الإنسان ومحيطه الاجتماعى. لست أتحدث هنا عن بنيته البيولوجية المشتركة وإنما أتحدّث عن قوامه الشعورى والقيمى والفكرى. وما أريد أن أواصل تعميق هذه النقطة البالغة الأهمية التى تعطى للإنسان دلالته الفردية والاجتماعية والتاريخية معا. وإنما أكتفى بأن أخلص من هذا إلى تأكيد أن الفكر الاشتراكى العلمى لا يقول بالطبيعة البشرية الثابتة المجردة، وبالتالى لا يسعى – على خلاف ما يقول د. عبد المجيد – إلى إعادة تشكيل هذه الطبيعة، إنما يسعى الفكر الاشتراكى إلى تغيير الشروط والقيود والمعوقات الاجتماعية والطبيعية، الذاتية والموضوعية الضاغطة على الإنسان، والتى تحول دون تحريره وتطويره وتقدمه النفسى والاجتماعى والثقافى والقيمى إلى غير حد. وماأكثر أشكال هذه المعوقات، ولعل من أبرزها الاستغلال الاقتصادى الذى يتولد عنه الظلم والقهر والاستعباد والجهل والتخلف. ومهمة تحرير الإنسان وتطويره تكاد تشكل تاريخ الحضارة الانسانية، تشترك فهيا الأديان والثورات الاجتماعية والنظريات السياسية وعمليات التربية والإبداعات الأدبية والفنية والنظريات العلمية والمكتشفات التكنولوجية نفسها التى تعدّ فى الحقيقة امتدادا متطوراً لقدرات الإنسان نفسه. فليست أجهزة الإبصار المقوّية أو المكبّرة أو المصغّرة وليست السيارة أو الطائرة أو الكومبيوتر وغيرها إلا امتدادات لأعضاء الانسان نفسه، وهى ثمرة إبداعه الفكرى والعلمى. وعلى هذا، فإن موقف الفكر الاشتراكى العلمى من تطوير الإنسان موقف موضوعى وعلمى وتاريخى وإنسانى. وهو لا يتحقق بحسب الفكر الاشتراكى كما يقول د.عبد المجيد ساخرا بأنه «تحويل للطبيعة البشرية إلى جزء من بنية فوقية يمكن – تعديلها بمجرد إحداث جذرى فى النبية التحتية»، بل إن تغيير الإنسان وتطويره عملية اجتماعية